هذا كتاب قصد السبيل
شرح منظومة شيخنا
القشاشي لخليفته
الملا ابراهيم
الكردي نفع
الله بها
امين
م

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜSTAKİL
Sayı: 608

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

٨٩١

٧٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي اله وصحبه وسلم تسليما
الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الي النور وبعد
قصد السبيل المنتهي الي جنة الخلد في نعيم السرور
احمده بجميع محامده وله الحمد من كل ذاكر ومذكور
واشكره علي سوابغ نعمايه ومنه النعم كلها وهو الشكور
واشهد ان لا اله الا الله الجامع المحيط بكل بادي ومستور
هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو العزيز
الغفور واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله
المفتتح بنوره ديوان الانشاء والظهور المختتم بظهوره
دايرة النبوة والرسالة المهيمن كتابه علي كل كتاب
منزل مسطور صلي الله عليه وسلم صلاة وسلاما
ما يضي الانوار شاملين لاطوار شرح الصدور وعلي
اله واصحابه نجوم الهدي ومصابيح الدجي عدد ما
كان وما يكون علي ممر الدهور اما بعد فيا ذا العقل
السليم والطالب لسلوك المنهج القويم اعلم ان العقلا
وان اتفقوا علي ان الحق سبحانه وتعالي متصف بجميع
صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا
في الكمال والنقص فتراهم يثبت احدهم لله ما يظنه
كمالا وينفي الاخر عين ما اثبته هذا لظنه نقصا
وسبب ذلك انهم سلطوا الافكار علي ما لا سبيل الي
الوصول

الوصول اليه من طريق الفكر فان الله سبحانه وتعالي
خلق العقول واعطاها قوة الفكر وجعل لها حدا تقف
عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي
قابلة للوهب الالهي فاذا استعملت العقول افكارها
فيما هو في طورها ووسعها ووفت النظر حقه اصا بت
باذن الله واذا اسلطت الافكار علي ما هو خارج
عن طورها ووراء حدها الذي حده الله لها ركبت
متن عميا وخبطت خبط عشوا فلم يثبت لها قدم
ولم تركن علي امر تطمين اليه فان معرفة الله التي
وراء طورها مما لا تستقل العقول بادراكها من طريق
الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة والولاية
فهو اختصاص الهي يختص به الانبيا والاوليا قال
تعالي والله يختص برحمته من يشا والله ذو الفضل
العظيم وقال قل ان الفضل بيد الله يوتيه من يشا
والله واسع عليم يختص برحمته من يشا والله
ذو الفضل العظيم ومن هنا لما قال قوم نوح وعاد
وثمود والذين من بعدهم لرسلهم ان انتم الا بشر مثلنا
قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن
علي من يشا من عباده فنبهوهم علي ان النبوة
اختصاص الهي فله ان يختص بها من يشا برحمته
وان شاركه غيره في نوعه ومما ينبه علي ذلك ه

وبيو صحيح ان العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق واحكا
لكانت الحجة قايمة علي الناس قبل بعث الرسل وانزال
الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالي وما كنا معذبين
حتي نبعث رسولا وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من
قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك
من قبل ان نذل ونخزي وحيث ان لله الحجة البالغة
بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم
الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ليلا
يكون للناس علي الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان
كانت من حيث ما هي مفكرة غير مستقلة بادراك
معرفة الحق لكنها قابلة لما يهبها الله تعالي من
معرفته فان الله سبحانه كما اعطاها قوة الفكر كذلك
اعطاها صفة القبول لما يهبها فجاز ان تكون المعرفة
التي لا تستقل بادراكها من طريق الفكر تحصل لها من
طريق الوهب الالهي فتعقل حينيذ ما يهبه الله لها
وتدركه هذا مما لا يمنعه مانع ولما كان الامر كما ذكر
من عجز العقول من طريق افكارها عن معرفة الحق
التي هي وراء طورها وقد انزل الله سبحانه وتعالي
في القران الحكيم ما يحير العقول من حيث ما هي مفكرة
وهي الايات المتشابهات التي لا يعلم تاويلها الا الله
والراسخون في العلم من طريق الوهب الالهي لا من
طريق

طريق الفكر امرنا الشارع بالايمان بها ونهانا عن التفكر
في ذاته الله رحمة بنا ولطفا فان تسليط الفكر علي
ما هو خارج عن حدها ضرب في الحديد البارد وطمع
في غير مطمع فاراحنا من التعب وتضييع الوقت في
الفكر من غير فايدة حيث امرنا بالايمان بالمتشابه
فقال صلي الله عليه وسلم تعلموا القران والتمسوا
غرايبه وغرايبه فرايضه وفرايضه حدوده
وحدوده حلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال
فاحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وامنوا
بمتشابهه واعتبروا بامثاله اخرجه الديلمي عن ابي
هريرة رضي الله عنه وقال صلي الله عليه وسلم كان
الكتاب الاول ينزل من باب واحد علي حرف واحد
ونزل القران من سبعة ابواب علي سبعة احرف زاجرا
وآمرا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابها وامثالا
فاحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما امرتم به
وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بامثاله واعملوا بمحكمه
وامنوا بمتشابهه وقولوا امنا به كل من عند ربنا
اخرجه ابن جرير والحاكم وصححه وابو نصر السجزي في
الابانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال صلي
الله عليه وسلم القران علي ثلاثة اجزا حلال فاتبعه
وحرام فاجتنبه ومتشابه يشكل عليك فكله الي عالمه

اخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وايضاح ذلك
ان العاقل المنصف اذا نظر في قوله تعالي ليس كمثله
شي وهو السميع البصير مثلا فحيث انه يهتدي من
طريق فكره الي ان الحق واجب الوجود لذاته وانه
لا شريك له في وجوب وجوده يدرك معني ليس كمثله
شي علي الوجه اللايق لطوره ثم اذا اتي الي قوله وهو
السميع البصير راي انه ان ابقاه علي ظاهره الذي
يفهم منه اهل اللسان لم يهتد الي الجمع بينه وبين
قوله ليس كمثله شي والقران لا اختلاف فيه فانه نزل
يصدق بعضه بعضا فقد اخرج ابن سعد وابن
الضريس في فضايله وابن مردوية عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلي الله عليه وسلم
خرج علي قوم يتراجعون في القران وهو مغضب فقال
بهذا اضلت الامم قبلكم باختلافهم علي انبيايهم وضرب
الكتاب بعضه ببعض فان القران لم ينزل ليكذب بعضه
بعضا ولكن نزل ان يصدق بعضه بعضا فما عرفتم
منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فامنوا به وان
سلك فيه مسلك التاويل وصرفه عن ظاهره الذي
يفهمه اهل اللسان عارضه ان النبي صلي الله عليه
وسلم لم يأولها للصحابة ولا امرهم بالتاويل وانما امرهم
بالايمان بالمتشابه فلو كان ثم تاويل لم يهتد اليه اهل

اللسان

اللسان لبينه لهم النبي صلي الله عليه وسلم فانه مامور
بالتبليغ وان يبين للناس ما نزل اليهم او ثمة تاويل
يعرفه اهل اللسان لكان احق الناس بذلك واعلمهم
به الصحابة فان القران بلغتهم نزل ولم ينقل الينا عن
احد منهم تاويل لشي من المتشابهات وانما نقل
عنهم الايمان بها من غير تفتيش حتي ان عمر رضي
الله عنه ضرب صبيغا التميمي الذي كان يسال عن
متشابهات القران حتي شجه وجعل الدم يسيل علي
وجهه ولا شك ان اقوم الطرق وانجاها ما سلك عليه
النبي صلي الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله
تعالي عليهم اجمعين ولهذا قال ستفترق امتي علي
ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا واحدة قالوا من
هي يا رسول الله قال الذين هم علي ما انا عليه واصحابي
فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر راي انه ان سلك
في المتشابهات مسلك التاويل فقد انحرف عن سوا
السبيل الذي عليه النبي صلي الله عليه وسلم واصحابه
وان ابقاها علي ظاهرها لم يهتد الي وجه الجمع بينها
وبين ليس كمثله شي من طريق فكره فيقع في التحير
ان كان حاذقا منصفا فلا يسعه الا الايمان والسلوك
علي المنهج الذي سلك عليه النبي صلي الله عليه وسلم
واصحابه ان كان ناصحا نفسه فانه به يسلم من

قال في القاموس في باب الغين المعجمة
وفصل الصاد المهملة صبيغ كامير
ابن عسل كان يعنت الناس
بالغوامض والسؤالات فنفاه
عمر الي البصرة انتهي منه

ووطني التشبيه والتاويل بمجرد الفكر والنظر فيما هو وراء
طور العقل وفوق حده فانا لا نشك ان الله تعالى قد
امرنا باتباع النبي صلى الله عليه وسلم ووعدنا عليه
الاهتدا ووعده حق فقال تعالى فامنوا بالله
ورسوله النبي الامي الذي يومن بالله وكلماته واتبعوه
لعلكم تهتدون ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذي
يترتب عليه الاهتدا الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده
لنا فنمشي حيث مشى بنا ونقف حيث وقف بنا وننظر
حيث قال لنا انظروا ونسلم فيما قال لنا سلموا ونعقل
فيما قال لنا اعقلوا ونومن فيما قال لنا امنوا فنفصل
كما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر فلا نتفكر في اية
قد امرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما امرنا
بالتفكر فيها فانه ما امرنا بالايمان باية الا وقد علم
ان التفكر فيها لا يرجع صاحبه بطايل وان السلامة في
الايمان فان ما وراء طور العقل لا يدرك الا بنور
النبوة او الولاية وفي ذلك النور ينكشف وجه الجمع
بين ليس كمثله شي وبين وهو السميع البصير بحيث
لا يحوم حوله شايبة منافاة اصلا وذلك الجمع الذي
يدرك بهذا النور غير الجمع الذي يحصله العقل بالتاويل
من طريق الفكر وغير التشبيه الذي وقع فيه اهل
التشبيه فان ادراك الراسخين في العلم بمعاني المتشابهات
وان

وان سماه الله تعالى تاويلا لكنه ليس مثل تاويل العقل
بالنظر الفكري من صرف الاية عن الظاهر المفهوم منه
عند اهل اللسان ومع ذلك فليس فيه التشبيه الذي
يقع فيه اهل التشبيه ومن هنا كانت المتشابهات
محيرة للعقول من طريق افكارها فليسلك العاقل
مسلك الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة
والسلف الصالح وليمتثل امر النبي صلى الله عليه
وسلم في قوله وامنوا بمتشابهه وقولوا امنا به كل
من عند ربنا فلقد نصح الامة ابلغ نصح فجزاه الله
عنا خير ما جزى به نبيا عن قومه ورسولا عن
امته وصلى عليه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره
الغافلون هذا وان من المختصرات الناهجة على هذا
المنهج القويم منظومة شيخنا وقدوتنا الى الله تعالى
العارف بالله والداعي على بصيرة الى الله الحكيم
المتمكن الالهي والعالم الذايق المتناهي وارفع الوية
العصبة الكريمة الولوية المتضلع من اذواق السنة
النبوية الناظر بنور الاحد في كل احد سيدنا الشيخ
احمد بن الشيخ محمد المقدسي اصلا ومحتدا المدني
منشا ومولدا الدجاني الانصاري الشهير بالقشاشي
نفع الله به الطاير والساير الراكب والماشي وجعل
به الدخيل ملحقا بالناشي فانها مع وجازة لفظها

في القاموس وهو دخيل فيهم اي من غيرهم انتهى وفيه ايضا نشا كمنع وكرم حيي وربي وشب والناشي الغلام والجارية جاوز حد الصغر انتهى

والمقصود الدعا بان يجعل الله من هو دخيل في اهل الطريقة ملحقا بمن ربي فيهم وشب وجاوز حد الصغر المعنوي وبالله التوفيق اهـ منه

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري في باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني من كتاب التوحيد ما نصه وقال [illegible] [illegible] بالعقيدة له اخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله من الاستوا والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من اصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تاويل شي من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال ان يامر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم اكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله ليبلغ الشاهد الغايب حتى نقلوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على انهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شي فمن اوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق انتهى منه عفي عنه

وسهولة حفظها منظمة من اصول الدين للمهمات جارية على
نهج المحافظة على ظواهر نصوص الاخبار والايات البينات
وقد كتب في هذا العام سنة خمس وستين والف من
اولاده الدمشقيين الاخ المستبصر علي بن احمد البعلي
الدمشقي سلمه الله وايانا والمحبين من القواطع
الظاهرة والباطنة وقطع عنا وعنه الموانع البادية
والكامنة كتابا مع الركب الشامي الى مدينة النبي
صلى الله عليه وسلم يستشرحها من هذا العبد لتقييد
جماعة منهم بقراتها ثمة مع مسيس الحاجة الى شرح
يوضحها فوصلت ما كتبه وطلبه على حضرة شيخنا
الناظم نظم الله به شملنا من الشتات وهدانا به سواء
الصراط وثبتنا عليه ابدا ما ابقانا كامل الثبات
امين فاشار الى هذا العبد باسعاف بغيته وانجاح
طلبته فوجهت وجه الهمة نحو منتهى الاشاره
لنظم ما يجريه المنان الله على القلب وياذنه بابرازه
في سلك دلايل العباره راجيا ان الله يهديني
ببركة اشارته سبيل الرشاد ويسلك بي مسلك السداد
انه ولي كل توفيق وامداد وبيده ملكوت كل معونة
واسعاد رب هب لي حكما والحقني بالصالحين واجعل
لي لسان صدق في الاخرين امين وبعد ما ابرز
ما سبق من التمهيد باذن الله الحميد المجيد فلنشرع

في

في المقصود والله ولي الفضل والجود فنقول اعلم اولا
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الشعر بمنزلة الكلام
فحسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام اخرجه البخاري
في الادب المفرد والطبراني في الاوسط عن ابن عمر
رضي الله عنهما فما ورد في ذمه والتحذير منه كقوله
صلى الله عليه وسلم لان يمتلي جوف احدكم من
عانته الى لهاته قيحا يتخضخض خير له من ان يمتلي
شعرا فهو وارد في قبيحه نحو الهجا للمسلمين وما
ورد في مدحه نحو ان من الشعر حكمة وارد في حسنه
من ثناء على الله ومدح لنبيه صلى الله عليه وسلم
وموعظة ونحو ذلك ومن المعلوم ان ما فيه ارشاد
الى الحق كنظم العقايد من حسنه فهو امر ذو بال
شرعا وقد قال صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال
لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع فلهذا ابتدا
بالبسملة شيخنا الناظم ابقاه الله ونفع به فقال
بلغ بسم الله الرحمن الرحيم أنظم والله علم لذات الحق
باعتبار مرتبة الالوهية المشعرة بالاستغنا عن
جميع الاغيار واستناد الكل اليه بالافتقار والرحمن
مختص بالله لا يستعمل في غيره بحسب الوضع اما
لانه ايضا علم على ما نقله ابن هشام عن الاعلم
وابن مالك واستصوبه اولا لانه كالعلم من حيث

انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في
الرحمة غايتها وذلك لا يصدق علي غيره تعالي كما ذهب
اليه البيضاوي او لانه من الصفات الغالبة كما ذهب
اليه الزمخشري قال بعض الفضلا مشيرا الي تزييف
ماذهب اليه صاحب الكشاف وترجيح ماذهب اليه
البيضاوي والرحمن مختص به تعالي لا لانه من الصفا
الغالبة لانه يقتضي جواز استعماله في غيره تعالي
بحسب الوضع وليس كذلك بل لان معناه المنعم الحقيقي
البالغ في الرحمة غايتها انتهي وانما اقتضي كونه من
الصفات الغالبة جواز استعماله في غيره تعالي لان
معني الغلبة علي ما صرح به الرضي تخصيص اللفظ
ببعض ما وضع له قال يعني انه يكون اللفظ في اصل
الوضع عاما في اشيا ثم يصير بكثرة الاستعمال في احدها
اشهر به بحيث لا يحتاج لذلك الشي الي قرينة بخلاف ساير
ما كان واقعا عليه انتهي وقال ابن هشام في اوضح
المسالك من المعرف بالاضافة او بالاداة ما غلب علي
بعض من يستحقه حتي التحق بالاعلام انتهي ومن
المعلوم ان المراد بمن يستحقه هو من يستحق استعماله
فيه لكونه من افراد ما وضع له فان كان اللفظ قد
استعمل بالفعل في غير ما غلب عليه كالنجم وابن عباس
كانت الغلبة تحقيقية وان لم يقع الاستعمال في غيره

مع

مع جوازه كالثلاثا واخواته كانت الغلبة تقديرية
فالغلبة مطلقا مقتضية لجواز الاستعمال في غير ما
غلب عليه وكلما كان كذلك لم يتم ماذهب اليه الزمخشري
من ان الرحمن من الغوالب علي ان الرضي قد نقل عن
ابن الحاجب ان ما لزمته اللام من الاعلام التي لم
يثبت استعمال الفاظها في الجنس الشامل لذلك المعين
ولغيره كالثلاثا والاربعا والدبران والمشتري ليس
من الغوالب لان العلم الغالب ما كان جنسا ثم صار
بالغلبة علما قال بل هي اسما موضوعة لمسمياتها
انتهي ولا يخفي ان نحو الثلاثا اذا كان علما مع جواز
استعماله في غير ما غلب عليه كان الرحمن بذلك اولي
لعدم جواز استعماله في غير الحق تعالي وعليه فيصح
ماذهب اليه الاعلم وابن مالك من ان الرحمن علم
بالطريق الاولي وملاحظة الذات مع الرحمة الكاملة
لا تنافي علمية الرحمن كما ان ملاحظتها باعتبار مرتبة
الالوهية لا تنافي علمية الله فكما ان الله علم اتفاقا
مع انه لوحظ مع الذات صفة الجامعية لجميع الكمالات
كذلك يصح ان يكون الرحمن علما وان لوحظ الذات مع
صفة الرحمة الكاملة قال ابن هشام ويبني علي
علميته انه في البسملة ونحوها بدل لا نعت وان
الرحيم بعده نعت له لا نعت لاسم الله سبحانه اذ لا يتقدم

تقديره اي وليس هو من الغوالب علي ما ذهب اليه ابن الحاجب لكان الرحمن الخ

البدل على النعت انتهى وفي حاشية الشمني قال ابو زيد
السهيلي البدل فيه عندي ممتنع وكذلك عطف البيان
لان الاسم لا يفتقر الى تبيين لانه اعرف الاعلام كلها وابينها
الا ترى انهم قالوا وما الرحمن ولم يقولوا وما الله فهو
وصف يراد به الثنا وان كان يجري مجرى الاعلام انتهى
اقول ان عطف البيان لا يلزم ان يكون اوضح من
المتبوع مطلقا ولمجرد التوضيح بل قد يذكر على جهة
المدح وان لم يكن اوضح من المتبوع بنا على ما قال
الزمخشري في قوله تعالى البيت الحرام انه عطف بيان
يعني للكعبة على جهة المدح لا على جهة التوضيح كما
تجي الصفة كذلك انتهى فيصح ان يكون الرحمن عطف بيا
على جهة المدح مثل البيت الحرام وان كان اسم الله اعرف
منه ثم المشهور ان وصف الله تعالى بالرحمة مجاز لانها
من الاعراض النفسانية التي تستحيل على الله تعالى
فاذا وصف بشي منها وجب ان يصرف الكلام عن ظاهره
وذلك فيما نحن فيه اما ان يحمل الرحمة مجازا عن ارادة
الانعام او يحمل مجازا عن الانعام نفسه والاول
اطلاق للسبب الذي هو الرحمة على مسببه القريب
الذي هو الارادة والثاني اطلاق للسبب على مسببه
البعيد الذي هو الانعام والزمخشري اختار الوجه
الثاني حيث قال هو مجاز عن انعامه على عباده

نزل جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس

وبين

وبين علاقة السببية بقوله لان الملك اذا عطف على
رعيته ورق لهم اصابهم بمعروفه وانعامه انتهى وانما
كان اطلاقا للسبب على مسببه البعيد لان الانعام مترتب
على ارادته وارادته مترتبة على الرحمة التي هي
العطف والحنو والرقة فالارادة مسبب قريب والانعام
مسبب بعيد هذا ولقايل ان يقول ان الرحمة التي
هي من الاعراض النفسانية هي الرحمة القايمة بنا ولا
يلزم من ذلك ان يكون مطلق الرحمة كذلك حتى يلزم
منه كون الرحمة التي وصف بها الحق سبحانه مجازا
اولا يرى ان العلم القايم بنا من الاعراض النفسانية
وقد وصف الحق بالعلم ولم يقل احد ان العلم الذي
وصف به الحق مجاز مع ان علم الحق ذاتي ازلي حضوري
محيط بجميع المعلومات وعلمنا مجعول حادث حصولي
غير محيط وكذلك القدرة القايمة بنا من الاعراض
النفسانية ولم يقل احد ان وصف الحق بالقدرة
مجاز مع ان قدرته ذاتية ازلية شاملة لجميع الممكنات
وقدرتنا مجعولة حادثة غير شاملة وعلى هذا
القياس الارادة وغيرها فلم لا يجوز ان تكون الرحمة
حقيقة واحدة هي العطف ثم العطف تختلف وجوهه
وانواعه بحسب اختلاف الموصوفين به فاذا انتسب
الينا كان كيفية نفسانية واذا انتسب الى الله تعالى

مطلب نفيس

كان علي حسب ما يليق بجلال ذاته من نحو الانعام او
ارادته كما ان العلم حقيقة واحدة اذا نسبت الينا كانت
كيفية نفسانية واذا نسبت الي الحق كانت كما يليق
بجلال ذاته وكذلك القدرة والارادة ويويد ما ذكرناه
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يصار الي المجاز الا
اذا تعذرت الحقيقة ولا تتعذر الا اذا دل دليل على
ان الرحمة مطلقا منحصرة في الكيفية النفسانية وضعا
ودونه خرط القتاد وكون الرحمة القايمة بنا كيفية
نفسانية لا ينهض حجة علي كونها مجازا في وصف الله
بها والا لكان وصف الحق بالعلم والقدرة والارادة
مجازا لانها كلها فينا اعراض نفسانية واللازم باطل
بالاتفاق وهذه نكتة من تنبه لها لم يحتج الي التكلف
في تاويل اسما الله تعالي مما ورد اطلاقها علي الله
تعالي في كتاب او سنة مما اذا نظر فيها مثل هذا النظر
المشهور في الرحمة اوجبه الي ارتكاب المجاز فليتنبه
لها فانها نافعة في سلوك طريق الايمان بالمتشابها
باذن الله والله اعلم وبالله التوفيق قال الفقير
المدني المنشا والمولد احمد بن محمد بن عبد النبي
الانصاري المقدسي الاصل والمحتد اضعف عبيد
نعت لاحد بنا على تجويز نعت المعرفة بالنكرة المخصصة
قياسا علي عكسه الذي جوزه ابو الحسن علي ما

نقله

نقله عنه ابن هشام حيث قال ان ابا الحسن اجاز وصفها
اي النكرة التي تخصصت بالوصف بالمعرفة فقال في
قوله تعالي فآخران يقومان مقامهما من الذين
استحق عليهم الأوليان ان الاوليان صفة لاخران
لوصفه بيقومان انتهي فانه اذا اجاز كون الوصف معرفة
والموصوف نكرة مخصصة كان عكسه اولي بالجواز لانهم
يقولون ان الموصوف اخص او مساو وعطف بيان
عند من جوز مخالفته لمتبوعه في تعريفه وتنكيره
كما نقله الشمني عن الرضي وعلي تقدير ثبوت هذا
القول من النحويين يكون قول الزمخشري ان مقام
ابراهيم عطف علي ايات بينات جاريا علي ظاهره
وحكم ابن هشام عليه بالسهو لا يتم واعتذاره عنه في
موضع اخر بانه قد يكون عبر عن البدل بعطف البيان
لتآخيهما لا حاجة اليه ثم علي تقدير كونه عطف بيان
يكون من قبيل عطف البيت الحرام للكعبة او خبر مبتدا
محذوف والجملة حال من احمد والجملة الاسمية تقع
حالا بالضمير وحده في فصيح الكلام خلافا للزمخشري
وقوله في العبيد حال من ضمير يشهد وجملة يشهد
نعت لعبد راجي الكريم مضاف الي مفعوله المتعدي
اليه بمن عفوه تجاوزه وفضله كليهما مفعول راجي
بلا واسطة حرف مدي الابد ظرف لعفوه او لراجي

على التنازع له متعلق بعفوه ومن والاه عروجا ونزولا
في كل السند بواسطة او بلا واسطة وناسب ذكر اهل
السند لان المنظومة مسوقة في ذيل السمط المجيد
في سلاسل اهل التوحيد فهم عروجا اباء روحانية
ونزولا اولاد روحانية والدعا للابا والاولاد مشروع
فمن ادعية سيدنا ابراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلاة
والسلام المذكورة في القران ربنا اغفر لي ولوالدي رب
اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي رب اجنبني وبني ان
نعبد الاصنام ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة
مسلمة لك الحمد لله الز مقول القول بحمد الله ملتبسا
بحمد الله الذي حمد به ذاته في كتابه او على لسان عبده
وهو الذي بحمده يباهي اضافة المصدر ان كانت الى المفعول
فالامر واضح لانه الذي بيده ملكوت كل شي فهو الذي
يباهي بحمده لا غير وان كانت الى الفاعل كان المعنى
وهو الذي بحمده ايانا يباهي وحمده ايانا هو ان العبد
اذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي
والحامدية من العبد صفة كمال وقد اخبر الله تعالى
عند حمد العبد اياه بانه حمده فقد اثنى على عبده
بانه حامد له والثنا الذي يباهي به هو ثنا الحق
سبحانه فانه الثنا الحقيقي فانه المحيط بشؤون العبد
سره وجهره وثناء غيره من المخلوقين مبناه غالبا على

حسن

بلغ

حسن الظن والتخمين فقد وقد فليس مما يباهي به على
بصيرة وهو الذي بحمده ذاته على لسان عبده يباهي
لكونه اشارة الى مقام قرب الفرايض ولما كان الحمد
هو الثنا على الجميل من نعمة وغيرها وقد قال صلى الله
عليه وسلم ما انعم الله على عبد من نعمة فقال الحمد لله
الا ادى شكرها فان قالها الثانية جدد الله له ثوابا
فان قالها الثالثة غفر الله له ذنوبه اخرجه الحاكم
والبيهقي عن جابر رضي الله تعالى عنه وقد قال صلى
الله عليه وسلم اكثروا من الحمد لله فان لها عينين
وجناحين تطير في الجنة تستغفر لقايلها الى يوم القيامة
اخرجه الديلمي عن ابن عمر رضي الله عنهما ذكره اولا
مطلقا اليم القسمين ثم قيده ثانيا بالانعام فقال احمده
شكرا لما أولانا اهتماما بشان الشكر وامتثالا للامر في
اذكروني اذكركم واشكروا لي وقال ثالثا والشكر من منه
قد حبانا فان الشكر هو الاعتراف بحق المنعم مع الثنا عليه
وهذا القول فيه اعتراف بحق المنعم مع الثنا عليه حيث
اعترف بانه قد اعطانا نعمة الشكر على نعمايه منا
منه فاثنى عليه بانه المنان بذلك فانه من افضل
النعم فقد قال صلى الله عليه وسلم ما انعم الله على
عبد نعمة فحمد الله عليها الا كان ذلك افضل من
تلك النعمة وان عظمت اخرجه الطبراني عن ابي امامة

وقال صلى الله عليه وسلم لو ان الدنيا كلها بحذافيرها بيد
رجل من امتي ثم قال الحمد لله لكان الحمد لله افضل من
ذلك اخرجه ابن عساكر عن انس رضي الله عنه فالحمد لله
رب العالمين علي هذه النعمة المبذولة من غير كلفة ثم
الحمد لله ثم الحمد لله ونشهد الله بانا نشهد ان مخففة
من الثقيلة واسمها ضمير الشان المحذوف وجملة لا سواه
من اله يعبد خبران ومفسرة لضمير الشان ولا نافية
للجنس وسواه بمعني غيره منصوب تقديرا اسمها
لان غيرا لا يتعرف بالاضافة الي المعرفة فيصح وقوعه
اسما للا التبرئة التي لا تعمل الا في النكرات ويعبد خبرها
ومن اله ظرف مستقر حال من ضمير يعبد والمعني نشهد
ان لا اله سواه يعبد قال تعالي وقضي ربك الا تعبدوا
الا اياه وقوله هو الاله الواحد في موضع التعليل لقوله
لا سواه من اله يعبد فان تعريف الخبر افاد ان الالوهية
منحصرة فيه وانه واحد وكلما كان كذلك فلا يعبد غيره
وقوله المنان له البقا والجود والاحسان في سياق
التعليل في حصر الالوهية فيه فان المتصف بهذه الصفات
هو الذي يستحق ان يعبد لا غيره فان المتصف باضدادها
ممكن فقير فلا يستحق ان يعبد وانه ارسل فينا احمدا
النبي الامي العربي القرشي الهاشمي الابطحي المدني
سيد ولد ادم صلى الله عليه وسلم وعلي اله وصحبه
وعلي

وعلي ساير الانبيا والمرسلين لكافة الخلق متعلق بارسل
وفي حاشية الشمني نقلا عن شرح اللباب للسيد عبد الله
قد وقع كافة مضافا في كلام البلغا والفصحا منه
قول عمر رضي الله عنه قد جعلت لآل بني كاكلة علي كافة
بيت مال المسلمين لكل عام مايتي مثقال ذهبا ابريزا
كتبه عمر بن الخطاب وختمه كفي بالموت واعظا يا عمر وهذا
الخط موجود في آل بني كاكلة الي الان انتهي وبهذا
يندفع ما ذكره ابن هشام من ان كافة يختص بمن
يعقل وانها لا تخرج عن النصب وان نصبها لا بد
ان يكون علي الحالية فان كلام عمر رضي الله عنه فيه
استعمال كافة مضافة لغير العاقل وغير منصوب لا علي
الحال ولا علي غيرها قال تعالي وارسلناك للناس رسولا
وكفي بالله شهيدا محمد رسول الله وما ارسلناك الا
كافة للناس فالناس كلهم من ادم الي يوم القيامة
من امته والانبيا نوابه لانه صلي الله عليه وسلم

قوله وان كان نبيا
لا معنى لان بل الصواب
اسقاطها وهي موجودة
في النسخة الثانية تامل

وان كان نبيا بالفعل لا بالقوة بروحه الشريفة وادم
بين الروح والجسد فانه قد صح انه قيل يا رسول الله
متي كنت نبيا فقال وادم بين الروح والجسد والاخبار
بكنت نبيا الي وقت اخذ الميثاق علي روحه الشريفة
قبل نفخ الروح في جسد ادم فانه اخرج ابن سعد
عن الشعبي متي استنبيت يا رسول الله قال وادم

بين الروح والجسد حين اخذ مني الميثاق والوصف بالنبوة
في ذلك الوقت كما قاله شيخ الاسلام التقي السبكي واجاد
فيما افاد رحمه الله ينبغي ان يفهم منه انه امر ثابت
له فيه والا لم يختص بانه نبي حينئذ اذ الانبياء كلهم
كذلك بالنسبة لعلمه تعالي انتهي لكن لما لم يكن ظاهرا
بجسده الشريف قبل اوانه كان الحكم لمن ظهر بجسده من
الانبياء من نوابه فان الله تعالي يقول ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا فمقتضي الحكمة ان يكون رسول
الظاهرين في اجساد بشرية ظاهرا بصورة بشرية
وروحه الشريفة قبل اوان ظهوره لم تكن تظهر في
صورة بشرية فلذلك كان الحكم لنوابه الظاهرين في صورة
بشرية وبعد ظهوره لم يبق حكم لغيره لا لمن قبله ولا
لمن بعده فصار خاتم النبيين ولهذا قال لو كان موسي
حيا ما وسعه الا اتباعي فلو كان الانبياء كلهم احياء في
زمانه ما وسعهم الا اتباعه صلي الله عليه وسلم قال
تعالي واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من
كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن
به ولتنصرنه فعن علي وابن عباس في الاية ان الله
لم يبعث نبيا الا اخذ عليه العهد في محمد صلي الله
عليه وسلم لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه
ويأخذ العهد بذلك علي قومه اخرجه ابن كثير في

تفسيره

تفسيره قال الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال
ابي بكر السيوطي في تزيين الارايك في ارسال النبي
صلي الله عليه وسلم الي الملايك فقد صرح السبكي في
تاليف له بانه صلي الله عليه وسلم ارسل الي جميع
الانبيا ادم فمن بعده وانه صلي الله عليه وسلم نبي
عليهم رسول الي جميعهم واستدل علي ذلك بقوله صلي
الله عليه وسلم كنت نبيا وادم بين الروح والجسد
وقوله صلي الله عليه وسلم بعثت الي الناس كافة قال
ولهذا اخذ الله المواثيق علي الانبيا كما قال الله
تعالي واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيناكم من
كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن
به ولتنصرنه قال اقررتم واخذتم علي ذلكم اصري
قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين
قال الشيخ شهاب الدين ابو العباس احمد بن محمد
القسطلاني في المواهب اللدنية قال السبكي في هذه
الاية انه صلي الله عليه وسلم علي تقدير مجيئهم في
زمانه يكون مرسلا اليهم فتكون نبوته ورسالته
عامة لجميع الخلق من زمن ادم الي يوم القيامة
ويكون الانبيا واممهم كلهم من امته وقوله صلي الله
عليه وسلم بعثت الي الناس كافة لا يختص به الناس
من زمانه الي يوم القيامة بل يتناول من قبلهم

ايضا وانما اخذله المواثيق علي الانبيا ليعلموا انه المقدم
عليهم وانه نبيهم ورسولهم وقال السيوطي في الرسالة
المذكورة قلت اخرج ابن ابي حاتم عن السدي في الاية
قال لم يبعث نبي قط من لدن نوح الا اخذ الله ميثاقه
ليومنن بمحمد واخرج ابن عساكر عن ابن عباس رضي
الله عنهما قال لم يزل الله يتقدم في النبي صلى الله عليه
وسلم الي ادم فمن بعده ولم تزل تتباشر به وتستفتح به
واخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه قال اوحي
الله تعالى الي عيسي صلي الله عليه وسلم امن بمحمد
ومر من ادركه من امتك ان يومنوا به فلولا محمد
ما خلقت ادم ولا الجنة والنار ثم قال السيوطي قال
السبكي عرفنا بالخبر الصحيح حصول الكمال من قبل
خلق ادم لنبينا صلي الله عليه وسلم من ربه سبحانه
وانه اعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم اخذله المواثيق
على الانبيا ليعلموا انه المقدم عليهم وانه نبيهم ورسو لهم
وساقا اي السيوطي والقسطلاني كلام السبكي بطوله
الي ان قالا عنه قوله فنبوته ورسالته اعم واشمل واعظم
ومتفق مع شرايعهم في الاصول لانها لا تختلف وتقدم
شريعته فيما عسي يقع الاختلاف فيه من الفروع اما علي
سبيل التخصيص واما علي سبيل النسخ اولا نسخ ولا
تخصيص بل يكون شريعة النبي صلي الله عليه وسلم في تلك

الاوقات

النسخة الثانية هكذا تأمل في ذكر الحديث

الاوقات بالنسبة الي اوليك الامم بما جات به انبيا وهم
وفي هذا الوقت بالنسبة الي هذه الامة هذه الشريعة
والاحكام تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات انتهي
الوجه الثالث لا ينافي الثاني عند التامل والله اعلم
زاد القسطلاني وبهذا بان لنا معني حديثين كان
خفيا عنا احدهما قوله صلي الله عليه وسلم بعثت الي
الناس كافة كنا نظن انه من زمانه الي يوم القيامة
فبان انه جميع الناس اولهم واخرهم والثاني قوله صلي
الله عليه وسلم كنت نبيا وادم بين الروح والجسد كنا
نظن انه بالعلم فبان انه زايد علي ذلك انتهي قال
السيوطي وهذا التقرير الذي قرره السبكي قد اشار
اليه الشرف البوصيري وقد مات قبل مولد السبكي بقوله
في البردة وكل اي اتي الرسل الكرام بها فانما اتصلت
من نوره بهم فانه شمس فضل هم كواكبها يظهرن انوارها
للناس في الظلم ثم تقول الايات والاحاديث الدالة
ظواهرها علي حياة كل مخلوق وعلمه ونطقه وغيرها
من صفات ذي الحياة كثيرة كقوله تعالى تسبح له
السموات والارض ومن فيهن وان من شي الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال السيوطي
في حاشية انوار التنزيل وقد انصف في هذا ابو
القاسم الراغب رحمه الله وهو من ايمة السنة قال

قوله لا ينافي الخ
الظاهر انه ينافيه لان
النسخ ابطال الحكم بحكم وهذا
ليس من هذا القبيل بل ان الحكم
فيه مغيا بوقت كالجزية المغياة
بنزول عيسى فابطال الحكم الجزية
ليس نسخا لشرع نبينا بل لوقت
الحكم الى غايته تأمل

هذه الاية تقتضي ان تكون تسبيحا علي الحقيقة بدلالة
قوله تعالي ولكن لاتفقهون تسبيحهم ودلالة قوله تعالي
ومن فيهن بعد ذكر السموات والارض وتبعه الطيبي
علي جاري عوايده الجميلة انتهي وقوله تعالي الم تران
الله يسبح له من في السموات والارض والطير صافات
كل قد علم صلاته وتسبيحه وانطقنا الله الذي انطق
كل شي وانا عرضنا الامانة علي السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وان منها لما
يهبط من خشية الله وغير ذلك وقوله صلي الله عليه
وسلم ما صيد صيد ولا عضدت عضاة ولا قطعت وشيجة
الا بقلة التسبيح وقوله صلي الله عليه وسلم لما استقبله
جبريل بالرسالة جعلت لاامر بحجر ولا شجر الا قال السلام
عليك يا رسول الله وقوله ما من شي الا يعلم اني رسول
الله الا كفرة الجن والانس الي غير ذلك فمن امن بهذه
الظواهر ونحوها لم يستشكل كون النبي صلي الله عليه وسلم
مبعوثا الي الخلق كافة كما هو ظاهر النظم فان ظاهر قوله
تعالي ليكون للعالمين نذيرا وظاهر حديث مسلم وارسلت
الي الخلق كافة يعطي انه صلي الله عليه وسلم مبعوث
الي كل مخلوق ولا مانع من اجرايهما علي ظاهرهما لان
كل مخلوق اذا كان حيا عالما مريدا قادرا ناطقا كما
دلت عليه النصوص المذكورة وما في معناها مما سيذكر

اولا

هب

اولا يذكر صح ان يكلف تكليفا علي حسب ما يليق بوسعه
فاذا صح تكليف المخلوقات علي الاطلاق ودل ظاهر
الاية والحديث الصحيح علي انه مرسل الي الخلق كافة
فلا حاجة الي العدول عنه قال القسطلاني في المواهب
اللدنية وروي الترمذي والدارمي والحاكم وصححه عن
علي بن ابي طالب قال كنت امشي مع النبي صلي الله
عليه وسلم بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله
شجر ولا حجر الا قال السلام عليك يا رسول الله انتهي
وحديث الطبراني عن يعلي بن مرة ما من شي الا يعلم
اني رسول الله الحديث السابق قد رمز الحافظ السيوطي
لصحته في الجامع الصغير وبتقدير تسليم ضعفه من
هذا الطريق كما قال بعض شراحه لا يقدح في الاحتجاج
به لتقويه بمجيئه من طرق اخري فعن ابن عباس
رضي الله عنهما من طرق حديث الجمل الصوول بعد
ما جا اليه النبي صلي الله عليه وسلم فقال له تعاله
فجاءه مطاطيا راسه فخطمه واعطاه لصاحبه فقال
ابو بكر يا رسول الله كانه علم انك نبي فقال ما بين لابتيها
احد الا يعلم اني نبي الا كفرة الجن والانس اخرجه
البيهقي والطبراني وابو نعيم وعن جابر بن عبد الله ثم
التفت فقال ما بين السما والارض الا يعلم اني رسول
الله الا عاصي الجن والانس اخرجه احمد وابن ابي

قوله الا يعلم
المستثنى منه محذوف تقديره احد
حذفه الا لكانت الرواية كذلك
فان النسخة الثانية كذلك والله اعلم

شيبة والدارمي وابو نعيم وعن بريدة فقال ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما قد عرفك يا رسول الله انك نبي قال انه
ليس من شي الا يعرف اني رسول الله غير كفرة الجن والانس
اخرجه ابو نعيم كذا في الخصايص والمعجزات للحافظ السيوطي
ثم حديث علي هذا السابق من شواهده في الجملة
فيرقيه الي مرتبة الحسن لغيره الصالح للاحتجاج به
وان لم ينته الي درجة الصحة وحينيذ فهو من اوضح
الدلايل علي ان اية الفرقان وحديث مسلم الدالين
علي انه مرسل الي الخلق كافة علي ظاهرهما والله اعلم
قال التاج بن شيخ الاسلام التقي السبكي في الطبقات
الكبري في ترجمة الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ما
نصه وذهب قوم الي ان كل شي من جماد وغيره يسبح
بلسان المقال وهذا هو الارجح عندنا لانه لا استحالة
فيه ويدل له كثير من النقول قال الله تعالي انا سخرنا
الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق وقال تعالي وتخر
الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وقال صلي الله عليه
وسلم كما روي ابن ماجه لا يسمع صوت المؤذن جن
ولا انس ولا شجر ولا حجر ولا مدر ولا شي الا شهد له
يوم القيامة وفي البخاري انهم كانوا يسمعون تسبيح
الطعام وهو يوكل عند النبي صلي الله عليه وسلم وفي
صحيح مسلم ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال اني

لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وخبر الجذع
في هذا الباب مشهور وروي ابن المبارك في رقايقه
ان ابن مسعود قال ان الجبل ليقول للجبل هل مر
بك ذاكر لله فان قال نعم سر به الي غير ذلك من اخبار
وايات تشهد لمن يحمل قوله تعالي وان من شي الا يسبح
بحمده علي عمومه غير انا نقول لا يلزم من تسبيحها
بلسان المقال انا نسمعها وانما يكون ذلك علي سبيل المعجزة
كما كانوا يسمعون تسبيح الطعام عند المصطفي صلي الله
عليه وسلم او علي وجه الكرامة انتهي وقال الحافظ
جلال الدين السيوطي رحمه الله في تزيين الارايك
اعلم ان العلما اختلفوا في بعثة النبي صلي الله عليه
وسلم الي الملايكة علي قولين احدهما انه لم يكن مبعوثا
اليهم وبهذا جزم الحليمي والبيهقي كلاهما من ايمة
اصحابنا ومحمود بن حمزة الكرماني في كتاب العجايب والغرايب
وهو من ايمة الحنفية ونقل البرهان النسفي والفخر
الرازي في تفسيريهما الاجماع عليه وجزم به من المتاخرين
الحافظ زين الدين العراقي في نكته علي ابن الصلاح
والشيخ جلال الدين المحلي في شرح جمع الجوامع وتبعتهما
في كتابي شرح التقريب في الحديث وشرح الكوكب الساطع
في الاصول والقول الثاني انه كان مبعوثا اليهم وهذا
القول رجحته في كتاب الخصايص وقد رجحه قبلي هـ

الشيخ تقي الدين السبكي وزاد انه صلى الله عليه وسلم مرسل
الى جميع الانبيا والامم السابقة وان قوله بعثت الى الناس
كافة شامل لهم من لدن ادم الى قيام الساعة ورجحه
ايضا البارزي وزاد انه مرسل الى جميع الحيوانات هـ
والجمادات واستدل بشهادة الضب له بالرسالة وشهادة
الحجر والشجر له وازيد على ذلك انه مرسل الى نفسه
انتهى وهو اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم بعثت
الى الناس كافة فان لم يستجيبوا الي فالى العرب فان لم
يستجيبوا الي فالى قريش فان لم يستجيبوا الي فالى بني
هاشم فان لم يستجيبوا الي فالي وحدي اورده السيوطي
في الجامع وعزاه الى ابن سعد عن خالد بن معدان
مرسلا وجاز كون الشخص مرسلا ومرسلا اليه هـ
باعتبارين مختلفين وان كان الذات واحدة والنبي
صلى الله عليه وسلم هو السيد العبد الجامع للكمالات
المتقابلة وفي الجامع الكبير للسيوطي عن عمر قال كنا
مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة تبوك اصابنا
جوع شديد وساق ما حاصله انهم جاوا بفضل هـ
طعامهم ودعا النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة فملاوا
اوعيتهم والطعام كما هو ثم قال النبي صلى الله عليه
وسلم اشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله لا ياتي
بهما عبد محقق الا وقاه الله حر النار هذا وقال الحافظ

السيوطي

السيوطي في رسالة النهاية في دفع اشكال منا ستشكل هـ
تجسد الاعمال وغيرها سماها المعاني الدقيقة في ادراك
الحقيقة ما نصه ونظير ما نحن فيه وصف الجمادات
بالعقل ولا اشكال فيه كما حققه القرطبي في التذكرة
وبني عليه الاحاديث الواردة في جريان القصاص
بينها في الاخرة وسوالها كحديث وليسالن الحجر فيما
نكب اصبع الرجل وشاهد ذلك وان من شي الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وهو بلسان المقال
لا الحال ولكن خفي عمن حجبه الله عن سماعه وقد
كشف الحجاب للصحابة حتى سمعوا تسبيح الحصا من
كفه صلى الله عليه وسلم وكف ابي بكر وعمر وعثمان رضي
الله عنهم اجمعين وقال ابن مسعود كنا نسمع تسبيح
الطعام وهو يوكل وامنت اسكفة الباب وحوايط هـ
البيت على دعا النبي صلى الله عليه وسلم وحن له
الجذع لفراقه حتى سمعوا له صوتا كصوت العشار وقال
تعالى في الارض يومئذ تحدث اخبارها وقال الله
فيها وفي السما فما بكت عليهم السما والارض ووردت
الاحاديث بشهادة الحجر والمدر والشجر والرطب واليابس
للموذن الى غير ذلك وورد ايضا كلام الجنة والنار هـ
وقال البغوي في جبل احد يحبنا ونحبه الاولى اجراوه
على ظاهره ولا ينكر وصف الجماد بمحبة الانبيا والاوليا

واهل الطاعة وسلم عليه الحجر والشجر وقال الحافظ المهدوي هذا
الذي قاله البغوي جيد وقد ورد حديث تحفظوا من
الارض فانها تشهد بما عمل عليها فثبت بذلك ان كل مخلوق
لله عاقل ناطق شاهد له بالوحدانية يسبح ويشهد ويحب
اهل طاعته ويبغض اهل معصيته وفقنا الله بتوفيقه
واذاقنا حلاوة تحقيقه بحقه عليه ونبيه لديه امين
وسلام علي المرسلين والحمد لله رب العالمين انتهي كلام
السيوطي رحمه الله وجزاه خيرا وقال الشيخ العلامة بلغ
شهاب الدين احمد بن محمد بدر الدين بن محمد شمس الدين
ابن علي نور الدين بن حجر الهيتمي السعدي الانصاري
الازهري ثم المكي في التحفة عند قول النووي في الخطبة ه
واشهد ان محمدا عبده ورسوله لكافة الثقلين الجن قال شيخ
والانس اجماعا معلوما من الدين بالضرورة فيكفر منكره
وكذا الملايكة كما رجحه جمع محققون كالسبكي ومن تبعه
وردوا علي من خالف ذلك وصريح اية ليكون للعالمين
نذيرا اذ العالم ما سوي الله وخبر مسلم وارسلت الي
الخلق كافة يويد ذلك بل قول البارزي انه ارسل للجمادا
بعد جعلها مدركة وفايدة الارسال للمعصوم وغير
المكلف طلب اذعانهما لشرفه ودخولهما تحت دعوته
واتباعه تشريفا له علي ساير المرسلين انتهي وقول البارزي
وجه حسنه بان لولا قوله بعد جعلها مدركة لاشعر

بانها

بانها لم تكن مدركة قبل بعثته اليها وانما جعلت مدركة
عند ارادة ارساله اليها فلو قال انما ارسل للجمادات ه
لكونها كساير الاشيا مسبحة بحمد الله في هيية علمية
سمعية ناطقة لاجاد كل الاجادة ثم لا يخفي ان طلب
الاذعان من الجمادات والدخول تحت الدعوة والاتباع
عين التكليف بحسب طورها ووسعها فقول الشيخ ابن بلغ
حجر وغير المكلف ليس بجيد وان اراد غير المكلف مثل تكليف
الانسان فهو صحيح ولكنه قليل الجدوي لوضوح ان
تكليف كل شي بحسب وسعه حتي ان الانسان المكلف
بالاتفاق يختلف تكليف افراده حسب اختلاف وسعهم
اختيارا واضطرارا قدرة وعجزا كما لا يخفي في الجامع
الكبير للسيوطي عن اسامة رضي الله عنه قال خرجنا
مع رسول الله صلي الله عليه وسلم في حجته التي حجها
وساق الحديث الي ان قال فقال يا اسيم اذهب الي
النخلات فقل لهن يامركن رسول الله صلي الله عليه
وسلم ان يلتحق بعضكن ببعض حتي تكن سترة لمخرج
رسول الله صلي الله عليه وسلم وقل ذلك للرجم فاتيت
للنخلات فقلت لهن الذي امرني به رسول الله صلي
الله عليه وسلم فوالذي بعثه بالحق نبيا لكاني انظر
الي تقافزهن بعروقهن وترابهن حتي لصق بعضهن
ببعض فكن كانهن نخلة واحدة وقلت ذلك للحجارة

فو الذي بعثه بالحق نبيا الكاني انظر الي تقافزهن حمرا
حمرا حتي علا بعضهن بعضا فكن كانهن جدار فاتيته
فاخبرته فقال هذه الاداوة فاخذتها ثم انطلقنا الحديث
بطوله اخرجه ابو يعلي وابو نعيم والبيهقي معا في
الدلايل وحسنه ابن حجر في المطالب العالية والبوصيري
في زوايد العشرة انتهي فمجيبها المذكور ثم ذهابها الي
امكنتها كما في بقية الحديث بامر رسول الله صلي الله
عليه وسلم هو عين طاعتها المترتب علي امره اياها
الذي هو عين تكليفها في ذلك الوقت وحديث ما صيد
صيد ولا عضدت عضاة ولا قطعت وشيجة الا بقلة
التسبيح يدل علي ان التكليف العام لساير الاشيا ركثرة
التسبيح فمن قصر فيه جوزي بما يليق وبالله التوفيق
ثم ظاهر الاحاديث الدالة علي كونه صلي الله عليه
وسلم نبيا ومكتوبا نبوته وادم بين الروح والجسد يدل
علي ان كتابة نبوته كانت بعد خلق جسد ادم فان
جسد ادم حقيقة في جسمه وهي التي اوردها
الامام العلامة المحدث شهاب الدين ابو العباس احمد
ابن محمد بن ابي بكر القيسي القسطلاني الاصل المصري
الشافعي في كتابه المواهب اللدنية منها قوله وعن
العرباض بن سارية عن النبي صلي الله عليه وسلم قال
اني عند الله لخاتم النبيين وان ادم لمنجدل في طينته

... العضاه كل شجر عظيم له شوك الواحدة عضة بالتا اه مختصر النهاية

رواه

رواه احمد والبيهقي والحاكم وقال صحيح الاسناد وقوله
لمنجدل في طينته يعني طريحا ملقي علي الارض قبل نفخ
الروح وعن ميسرة الضبي قال قلت يا رسول الله متي
كنت نبيا قال وادم بين الروح والجسد هذا اللفظ رواه ٥
الامام احمد ورواه البخاري في تاريخه وابو نعيم في
الحلية وصححه الحاكم واما ما اشتهر علي الالسن بلفظ
كنت نبيا وادم بين الما والطين فقال شيخنا الحافظ
ابو الخير السخاوي في كتابه المقاصد الحسنة لم نقف
عليه بهذا اللفظ انتهي اقول وفي الجامع الكبير
للسيوطي ما يقرب الي هذا اللفظ وهو ما عزاه الي ابن
سعد عن مطرف بن عبد الله بن الشخير ان رجلا
سال رسول الله صلي الله عليه وسلم متي كنت نبيا
قال بين الروح والطين من ادم انتهي قال القسطلاني
وقال الحافظ ابن رجب في اللطايف وبعضهم يرويه
متي كتبت نبيا من الكتابة قلت كذا رويناه في جزء
من حديث ابي عمرو اسمعيل بن نجيد ولفظه متي
كتبت نبيا قال كتبت نبيا وادم بين الروح والجسد
فتحمل هذه الرواية مع رواية العرباض بن سارية علي
نبوته وثبوتها وظهورها في الخارج فان الكتابة
تستعمل فيما هو واجب قال تعالي كتب عليكم الصيام
وكتب الله لاغلبن وعن ابي هريرة انهم قالوا يا رسول الله

متي وجبت لك النبوة قال وادم بين الروح والجسد رواه
الترمذي وقال حديث حسن وعن الشعبي قال رجل
يا رسول الله متي استنبئت قال وادم بين الروح
والجسد حين اخذ مني الميثاق رواه ابن سعد من
رواية جابر الجعفي فيما ذكره ابن رجب الي هنا كلام
القسطلاني رحمه الله تعالي وهي كما تري ظاهرة في
ان كتابة نبوته صلي الله عليه وسلم كان بعد خلق جسد
ادم ولكن الذي خرجه مسلم في صحيحه من حديث
عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلي الله عليه
وسلم من انه قال ان الله عز وجل كتب مقادير الخلق
قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان
عرشه علي الماء ومن جملة ما كتب في الذكر وهو ام
الكتاب ان محمدا خاتم النبيين انتهي يدل علي ان كتابة
نبوته قبل خلق ادم جسدا لانه صرح في ان كتابة
كونه خاتم النبيين كانت قبل خلق السموات والارض
بالمدة المذكورة من عدد السنين ومن المعلوم ان
ادم انما خلق جسده بعد خلقها فانه خلق من
تراب ويمكن الجمع بان يحمل الجسد علي ان المراد به اصل
الجسد ومادته المركب هو منها وهو اما الماء الذي كان
عليه العرش بناء علي ان الارض التي هي الاصل القريب
لجسد ادم مخلوقة من زبد ذلك الماء او هو زبده

ان

انه كان مخلوقا يومئذ وكذلك الطينة في رواية العرباض
ابن سارية تحمل علي احد المعنيين والله اعلم هذا
وذهب شيخنا اطال الله بقاءه في عافية واعاد علينا
من بركاته في حاشيته علي المواهب اللدنية انه صلي
الله عليه وسلم كان نبيا قبل خلق العرش والماء ومستنده
في ذلك ما تحقق عنده من غير طريق النقل كما سمعته
ذلك منه في بعض مجالسه الشريفة وان اردت ان
تستانس بما يدل علي ذلك من طريق النقل فالق
السمع وانت شهيد والله ولي الهداية والتاييد فنقول
يوخذ ذلك من حديث الشعبي السابق ومن حديث
جابر الذي اورده في المواهب اللدنية ايضا حيث
قال وروي عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد
الله الانصاري قال قلت يا رسول الله بابي انت
وامي اخبرني عن اول شي خلقه الله تعالي قبل الاشيا
قال يا جابر ان الله خلق قبل الاشيا نور نبيك من
نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شا الله
تعالي ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا
نار ولا ملك ولا سما ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا جني
ولا انسي فلما اراد الله تعالي ان يخلق الخلق قسم
ذلك النور اربعة اجزا فخلق من الجزء الاول القلم
ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء

الرابع اربعة اجزا فخلق من الاول السموات ومن الثاني ا
الارضين ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع اربعة
اجزا فخلق من الاول نور ابصار المومنين ومن الثاني
نور قلوبهم وهي المعرفة بالله ومن الثالث نور انسهم
وهو التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله الحديث
وفي هذا الحديث على ما اورده في الخميس عن كتاب
المنتقى وكذلك عند الشيخ نجم الدين الرازي في كتابه
منارات السايرين وعند الشيخ محيي الدين في تلقيح
الاذهان وبلغة الغواص زيادة وهي خلقه اقامه
قدامه في مقام القرب اثني عشر الف سنة ثم جعله اربعة
اقسام الخ ومن المعلوم ان القرب المعنوي فرع المعرفة
بالله وهي للانبيا انما تحصل بالتعريف الالهي لا بالفكر كما
سيجي بيانه فيما بعد ان شا الله تعالى والتعريف الالهي
على ما صرح به اهل الكشف الصحيح لا يكون الا كلاما يخلق
بعد اسماعه العلم الضروري في السامع وظاهر ان اول
التعريفات ان يعرفه انه ربه وانه لا اله غيره وهو معنى
اخذ الميثاق كما سيجي في حديث ابي بن كعب في شرح
قوله واعلم كما قد قال في الكتاب البينة اذا احمد هذا فتوك
قد دل حديث الشعبي المذكور انه استنبي حين اخذ
منه الميثاق وقد دل حديث جابر بزيادته التي عند
صاحب المنتقى وغيره على انه اخذ الميثاق منه كان حينا

خلقه

خلقه واقامه مقام القرب فينتج انه استنبي حين خلقه
واقامه مقام القرب وكلما كان كذلك كانت نبوته سا
بقة على كتابتها في الذكر وعلى خلق العرش والما بل
على خلق اللوح والقلم فان اقامته مقام القرب كانت
قبل انه يقسم التقسيم الاول المتفصل منه القلم واللوح
والعرش واخذ الميثاق منه كان حين تلك الاقامة
في مقام القرب والاستنبا كان حين اخذ الميثاق وبالله
التوفيق خالق الانفس والافاق فان قلت حديث جا
بلغ
بر دل على ان نور النبي صلى الله عليه وسلم اول مخلوق وانه
منه تنفصل الكاينات علوا وسفلا وحديث ابي هريرة
يدل على ان الذي كذلك هو الما وهو ما اورده الحافظ
ابو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال ابي بكر السيوطي
رحمه الله في كتابه الدر المنثور حيث قال في قوله تعالى
وجعلنا من الما كل شي حي اخرج احمد وابن المنذر وابن
ابي حاتم والحاكم وصححه وابن مردوية والبيهقي في الاسما
والصفات عن ابي هريرة قال قلت يا رسول الله اذا رايتك
طابت نفسي وقرت عيني فانبيني عن كل شي قال كل شي
خلق من الما وحديث ابي رزين الاتي في احمد وجميه
وهو ان يكون اين سوالا عن المكان المغاير لغير الاين
مغايرة حقيقية لا اعتبارية يدل على ان اول مخلوق
هو الما ففي الدر المنثور واخرج الطيالسي واحمد

والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر وابو
الشيخ في العظمة وابن مردوية والبيهقي في الاسماء
والصفات عن ابي رزين قال قلت يا رسول الله اين كان
ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء
وما فوقه هواء وخلق عرشه علي الماء ووجه دلالته
علي ما ذكرناه ٢ ان اين سوال عن المكان ومن المعلوم ٢ من الوجه المذكور
المعروف ان المكان غير الكاين فيه مغايرة غير اعتبارية
بل حقيقية وقد صح كان الله ولم يكن شي غيره فكل ما
سوي الله فهو مخلوق حادث ومن لوازم ذلك ان
يكون الحق سبحانه غير متحيز ومع ذلك فان النبي صلي
الله عليه وسلم لم ينكر علي الصحابي سواله باين بل اقره
عليه واجاب بما اجاب فدل ذلك ان الحق وان لم يكن متحيزا
صح ان ينسب اليه كينونته في مكان علي وجه يليق بجلال ل
ذاته وهو دليل علي ان اين في لغة العرب ليس مختصا
بالسوال عن حصول الجسم في المكان بل للسوال عن
حصول الموجود في الحيز علي الوجه اللايق بذلك
المسيول عنه فيعم ما ليس بجسم ولا جوهر ولا يلزم من
حدوث المكان المستلزم لحدوث تلك النسبة قيام
الحوادث بذات الحق سبحانه لان ذلك الحصول في الحيز
صفة اعتبارية لا وجودية وتجدد الاعتباريات
متفق علي صحته بين العقلا كما صرح به في المواقف

فنقول

فنقول اذا كان العالم حادثا بجميع اجزايه وقلنا ان اين
سوال عن المكان علي الوجه المعروف من كونه مغايرا
لصاحبه مغايرة حقيقية والحق مع كونه غير متحيز
يصح ان ينسب اليه الاين علي الوجه اللايق بجلال
ذاته ظهر لك ان المراد بالخلق في قول الصحابي قبل ان
يخلق خلقه ما سوي المكان الذي سيل عنه باين
مع اعتقاد ان ذلك المكان ايضا مخلوق حادث واذ
قد اجيب عن سواله بالعماء فالعماء اول مخلوق هذا
علي تقدير حمل اين علي الوجه المعروف المذكور المستلزم
لتخصيص الخلق بما سوي المكان المسيول عنه واما
علي تقدير عموم الخلق لجميع ما سوي الله تعالي من
المخلوقات فيكون اين سوالا عن مظهر التجلي وعليه
تكفي المغايرة الاعتبارية للسوال عنه باين والمعني
حينيذ في اي مظهر كان متجليا ربنا قبل ان يخلق خلقه
اي حيث كان الله ولم يكن شي غيره فالعما علي هذا
يفسر بما فسره اهل التحقيق من انه عبارة عن المظهر
الجامع للحقايق الالهية والكونية وهو اما التعين
الثاني المسمي بالواحدية ٢ واما التعين الاول المسمي بالوحدانية نسخه
بالاحدية وبمقام او ادني فان الاحدية جامعة
للحقايق كلها اجمالا والواحدية تفصيلا هذا وعلي
الوجه الاول فما وجه الجمع بينهما قلت وجه الجمع ان

وحضرتنا رتبتين ٤

يقال المراد بالماء والعماء هو نور النبي صلى الله عليه وسلم عبر
عنه باسماء مختلفة للاشارة الى جامعيته واشتماله على
اعتبارات مختلفة ولا استبعاد في تسمية النور ماء فان
الله قد سمى القران نورا حيث قال وانزلنا اليكم نورا
مبينا ثم سماه ماء في قوله انزل من السماء ماء فسالت
اودية بقدرها بناء على ما في الدر المنثور من قوله
اخرج ابو الشيخ عن ابن عيينة في الاية قال انزل من
السماء قرانا فاحتملته عقول الرجال انتهى وهو صلى الله
عليه في اول مراتب خلقه وان لم يكن ماء عنصريا ولكنه
ماء نوري كالقران ومتضمن للماء العنصري وغيره من
الكائنات التي سيفصل منه بتقدير العزيز العليم ووجه
المناسبة ان النور لكونه يهتدي به سبب الحياة
المعنوية ولهذا سمي القران الذي هو نور روحا في
قوله وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا والماء سبب
للحياة الجسمية قال تعالى وينزل من السماء ماء فيحيي
به الارض بعد موتها وفي معناه ايات كثيرة وايضا
فان الله تعالى قد سماه صلى الله عليه وسلم رحمة في
قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وسمى الغيث
رحمة في قوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي
الارض بعد موتها فظهر وجه تسمية النور ماء ورحمة
ثم انه قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وقوله عن الملا ئكة

ربنا

وربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما يدل على ان هذه الرحمة
هو الوجود الممكن العام المفاض على كافة القوابل
المتعينة لقبوله فانها بهذا المعنى هي التي وسعت
كل شيء كالعلم كما لا يخفى والقوابل المتعينة لقبولها هي
المعبر عنها بالعالمين في قوله وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فنور النبي صلى الله عليه وسلم عود خلقه
ومواد كلماته هو الرحمة الواسعة كل شيء ففي حديث جابر
تفصيل بعض اجمال هذه الاية وليكن هذا التقرير على بال
منك فانه ينفعك باذن الله في فهم قول الشيخ الاشعري
رحمه الله وجود كل شيء عين حقيقته كما سيجيء تقريره في
محله ان شاء الله تعالى واما وجه تسميته عماء فهو
ان العماء على ما في القاموس السحاب المرتفع او المطر
الرقيق او الابيض والكل مناسب فانه صلى الله عليه
وسلم من حيث ان الاكوان انما فصلت من نوره كان
مرتفعا عليها ومحيطا بها ومن حيث انه سبب الحياة
المعنوية بل والحسية للاولين والاخرين مع بطونه في
زمن الاولين واكثريته من الاخرين يناسب السحاب
المطر الرقيق ومن حيث انه نور منكشف للناظر اليه
يناسب السحاب الابيض ثم انه واسطة بين الحق
والخلق في الفيض الحسي والمعنوي كما ان العماء والغيم
برزخ بين السماء والارض وانما قال ما فوقه هواء

ثم رأيت في الفتاوى الحديثية للحافظ جلال
الدين السيوطي رحمه الله تعالى في كتاب
الادب والرقائق سؤالا منظوما عن امور
منها معنى العماء في الحديث فهو من المتشابه
في الجواب واما العماء في الحديث في معناه قال ابو عبيد
الذي لا ... الحديث لا ندري كيف كان ذلك
صح يزيد هو كلام لا تدركه عقول
العلماء وقيل لا يبلغ كنهه الوصف هـ
بني ادم وقال الازهري نحن نؤمن
والفطن انتهى والحمد لله رب
به ولا نكيفه
العالمين له منه

وهذا يؤيد ما فسره اهل التحقيق والله اعلم

وما تحته هواء لان العما عند العرب كما كان هو السحاب المذكور
ومن المعلوم ان فوقه هواء وتحته هواء ازال ما يسبق
الي فهم العرب من ذلك فنفي عنه الهواء حتي يعلم انه
لا يشبهه من كل وجه هذا علي التقدير الاول واما علي
التقدير الثاني فلان الغيم حايل بين السما والارض ه
والاحدية برزخ بين الغيب المطلق وبين التعين ه
الثاني والواحدية برزخ بين الاحدية وعالم الاروا
واما حديث اول ما خلق الله القلم فقد دل حديث
جابر ان اوليته اضافية لا حقيقية فانه صرح فيه بانه
لم يكن في ذلك الوقت الذي خلق فيه نور النبي صلى الله
عليه وسلم لوح ولا قلم الخ كما مر واما العرش فكما انه
مسبوق بالماء الذي اذيب من بعض اقسام نور النبي
صلى الله عليه وسلم بدليل حديث ابي رزين الاتي
ان الماء خلق قبل العرش وحديث ابي رزين السابق
في العماء فانه يدل علي ذلك ايضا كذلك مسبوق باللوح
والقلم كما هو ظاهر حديث جابر واما ما في المواهب اللدنية
من قوله وقد اختلف هل القلم اول المخلوقات بعد النور
المحمدي فقال الحافظ ابو يعلي الهمداني الاصح ان
العرش قبل القلم لما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عمرو
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر الله مقادير
الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة

ح. والله اعلم

بلغ

وكان

وكان عرشه علي الماء فهذا صريح في ان التقدير وقع بعد
خلق العرش والتقدير وقع عند اول خلق القلم لحديث
عبادة بن الصامت مرفوعا اول ما خلق الله تعالى
القلم فقال له اكتب قال رب وما اكتب قال اكتب مقادير كل
شي رواه احمد والترمذي وصححه وروينا ايضا من
حديث ابي رزين العقيلي مرفوعا ان الماء خلق قبل
العرش وروى السدي باسانيد متعددة ان الله لم
يخلق شيا مما خلق قبل الماء فيجمع بينه وبين ما
قبله بان اولية القلم بالنسبة الي ما عدا النور النبوي
المحمدي والماء والعرش انتهى الي هنا كلام المواهب
ففيه نظر فان ما استدل به ابو يعلي علي ان العرش
قبل القلم من حديث عبد الله وعبادة لا يتم الاحتجاج
بهما علي ما ادعاه فان الحديث الاول وان دل علي ان
كتابة المقادير كان بعد خلق العرش لكن ذلك لا يدل علي
تاخر خلق القلم عن خلق العرش الا اذا كان الكتابة متصلة
بخلق القلم من غير مهلة ولا دليل عليه وحديث عبادة
لا دلالة فيه علي ان الكتابة وقعت عند اول خلق القلم
الا اذا كان اول ما عبارة عن الوقت ويكون القلم مفعول
خلق ويكون قوله اول ظرفا لقوله قال له اكتب نحو فعلته
اول كل شي بالنصب حتي يكون المعنى في اول وقت
خلق الله القلم فقال له اكتب واما اذا كان اول مبتدا وما

موصوفة عبارة عن شي ويكون العايد الذي هو مفعول خلق
محذوفا ويكون القلم مرفوعا علي انه خبر المبتدا ويكون
قال له اكتب جملة مستانفة فلا دلالة له علي ذلك اصلا
اذ ليس فيه علي هذا التقدير الا ان اول شي خلقه الله
هو القلم وانه قال له اكتب الاولاد لالة فيه علي انه
قال له اكتب متصلا بخلقه وايضا فان الكتابة لم تكن
الا علي اللوح بدليل ما اخرجه ابن ابي شيبة وابن
المنذر عن ابن عباس قال اول ما خلق الله القلم
فاخذه بيمينه وكلتا يديه يمين وخلق النون وهي
الدواة وخلق اللوح فكتب فيه ثم خلق السموات الحديث
وليس في حديث عبادة ذكر خلق اللوح بعده وقبل
الكتابة فلو كان دالا علي ان الكتابة كانت متصلة بخلقه
لزم ان يكون الكتابة علي غير اللوح او يكون اللوح
مخلوقا قبل القلم واللازم باطل بشقيه كما عرفت والذي
ينص علي ان المراد من حديث عبادة ما ذكرناه
الحديث الذي اخرجه عبد الرزاق والفريابي وسعيد
ابن منصور وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر
وابن مردوية وابن ابي حاتم وابو الشيخ في العظمة
والحاكم وصححه والبيهقي في الاسماء والصفات
والخطيب في تاريخه والضيا في المختارة عن ابن
عباس ان اول شي خلقه الله القلم فقال له اكتب الحديث

بطوله

بطوله فانه صرح بلفظ شي وبالعايد المحذوف وصدر قال
له اكتب بالفا فدل علي ان اول الواقع اسم ان هنا مبتدا
في حديث عبادة لا ظرف لقال فانه هنا لا يصح ان يكون
ظرفا لقال لكونه مضافا الي شي لا الي ما الزمانية
ولكون قال له اكتب مصدرا بالفا وما بعد الفا لا يعمل
فيما قبله ويويده حديث ابن عباس السابق اول
ما خلق الله القلم فاخذه بيمينه فظهر ان قال له اكتب
استيناف لا عمل له فيما قبله وحينيذ يسقط الاحتجاج
به كما ادعاه ابو يعلي والحمد لله الذي له المثل الاعلي
ومما يناسب التنبيه عليه ان قوله صلي الله عليه وسلم
في حديث جابر فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث
شاء الله يدل علي ان المكان هو الفراغ المتوهم حينيذ
الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا كما هو مذهب
المتكلمين لان المحل الذي ملاه الهوا المتصل منه
العرش وما حواه قد كان في الازل فراغا متوهما لم
يشغله شاغل بنا علي حدوث العالم وقد اطلق علي
هذا الفراغ حيث الذي هو المكان فالمكان هو هذا
الفراغ وان قوله صلي الله عليه وسلم ان الله خلق
قبل الاشيا نور نبيك يدل علي ان الزمان مدة
متوهمة لحدوث الله فيها اجزايه المفروضة ما شا من
الحوادث فان قبل الاشيا ظرف لخلق فيكون سابقا عليه

فلو كان الزمان امرا ممتدا وجوديا لم يكن نور النبي صلى الله
عليه وسلم اول مخلوق لكن اللازم باطل فالواقع في جواب
متى جزء مفروض من مدة متوهمة مضافا الى حادثة
معلوم حدوثه فيه عند السايل لازالة الابهام عن وقت
الحادث المسئول عنه فانه لا يشك ان لكل جزء من اجزا
الزمان له نسبة الى حوادث عديدة وليس نسبته
الى جميع تلك الحوادث معلومة الا للباري سبحانه فاذا
سال سايل عن زمان حادث ما لعدم علمه بزمان
حدوثه على التعيين وكان قد علم حدوث حادث اخر
في ذلك الزمان الذي هو زمان الحادث المسئول عنه
كان علم زمن طلوع الشمس وجهل زمن مجي زيد فقال
متى جاء زيد فالجواب حين طلعت الشمس ثم اذا كان ثمة
غيره ممن يكون امر الحادثين المذكورين على العكس
عنده فقال متى طلعت الشمس فالجواب حين جاء زيد
فزمان الحادث المسئول عنه عين زمان الحادث المذكور
في الجواب بالذات وغيره بالاعتبار ولا يجاب به الا الى
مضافا الى حادث معلوم الحدوث فيه عند السايل
ولهذا تختلف الاجوبة باختلاف افهام السايلين ولما
كان الزمان عند الاشاعرة امرا موهوما لا موجودا
كان اللايق ان يفسر كلام صاحب المواقف في تعريف
الزمان على مذهب الاشاعرة بانه متجدد معلوم
يقدر

يقدر به متجدد مبهم بما يؤول الى ما قررناه بان يراد
بالمتجدد الجزء المفروض من الوقت المتوهم الذي حدث
فيه حادث ما معلوم بمعلومية حدوث الحادث فيه
كطلوع الشمس يقدر به اي يعلم به متجدد اي جزء
اخر مغاير للاول بالاعتبار لا بالذات بمغايرة الحادث
الاخر مبهم لابهام حدوث ذلك الحادث فيه كمجي زيد
والا فقد قال السيد قدس سره في شرح المواقف ويرد
عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد
لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو
مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا
فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة
البقا ومبداء الابتدا واحدا بعينه وهو باطل قطعا
وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل
مقترنين انما يقترنان في شي فذلك الشي الذي فيه
المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل
منهما دالا عليه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث
بل هي عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك
القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متامل
انتهى ثم نقول حينئذ حديث مسلم ان الله كتب مقادير
الخلق الحديث السابق يدل على وجود الايام قبل
خلق السموات والارض فان السنين مركبة من الشهور

المركبة من الجمع المركبة من الايام فليس اليوم مخصوصا ه
بالمتعارف الذي هو زمان وجود الشمس فوق الافق
المتفرع علي وجود الشمس المتفرع علي وجود السموات ه
المتاخر وجودها عن كتابة المقادير بالمدة المذكورة كما
يوضحه قوله تعالي جنات عدن التي وعد الرحمن عباده
بالغيب الي قوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا فانهما من
اجزاء النهار مع قوله تعالي وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا
متكئين فيها علي الارائك لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا
وفي الدر المنثور اخرج ابن جرير وابن المنذر وابن ابي
حاتم عن الوليد بن مسلم قال سالت زهير بن محمد عن
قوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا قال ليس في الجنة ليل
ولا شمس ولا قمر هم في نور ابدا ولهم مقدار الليل والنهار
يعرفون مقدار الليل بارخاء الحجب وغلق الابواب ويعرفون ن
مقدار النهار برفع الحجب وفتح الابواب وحيث ورد اطلاق
اليوم علي مدة مجموع الليل والنهار كما في قوله صلي الله
عليه وسلم من صلي في يوم ثنتي عشرة ركعة بني الله له
بيتا في الجنة وعد منها ركعتين بعد المغرب وركعتين بعد
العشاء صح ان يكون مدة حركة الفلك المحيط دورة ه
تامة يوما متميز ليله عن نهاره لاهل الجنة بالعلامتين
المذكورتين وكما جاز ذلك جاز ان يكون السنون التي تقدم
كتابة المقادير بعدها علي خلق السموات والارض ه

مركبة

مركبة من الشهور المركبة من هذه الايام التي هي مدد
ادوار الفلك المحيط وكلما كان كذلك جاز ان تكون الايام
المذكورة في قوله تعالي ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام الاية من هذه الايام او من الايام
المذكور احدها في قوله تعالي وان يوما عند ربك كالف
سنة مما تعدون وهذا الاخير مروي عن مجاهد وكعب
ففي الدر المنثور عن مجاهد قال ويوم من الستة
ايام كالف سنة مما تعدون وعن كعب قال وجعل كل
يوم الف سنة والحافظ الجلال السيوطي يحمل الايام
علي الايام المتعارفة في فتاويه التفسيرية في سورة
الاعراف اطال في بيان ذلك بما إن صح كان تكلفا لاحا جة
اليه فتركناه ورجعنا الي المقصود والحمد لله ولي الفضل
والجود الذي بعث الامي صاحب المقام المحمود بشيرا بلغ
مرشدا حالان علي الترادف او التداخل صلي الله عليه ربنا
وسلما وآله وصحبه وكرما والتابعين بعدهم اي الجايين
بعدهم علي التجريد من جاؤوا بالاتباع نحوهم بدل من
التابعين اي الذين اتبعوهم باحسان ففازوا اي رجعوا
بنتايج اتباعهم من الخيرات الدنيوية والاخروية ه

فصل في أول واجب لله تعالي علي المكلفين

اي العاقلين البالغين الذين تهيأوا الان يلزموا ما فيه
كلفة من الاحكام الشرعية وبعد الحمد والشهادة والصلا

فاعلم ايها المريد بمعرفة ما يجب عليه من الاصول اول واجب
له اللام للتقوية مثلها في قوله تعالي هدي ورحمة للذين
هم لربهم يرهبون ولام التقوية ليست بمعدية محضة
ولا بزايدة محضة فصح ان يقال بتعلقها بما فيها من التقوية
التي هي نوع تعدية وصح ان يقال انها لا تتعلق لان
العامل يتعدي الي مدخولها بلا واسطة وان ضعفه
بتاخره مثلا كما هنا فصح ان يقال هنا انها متعلقة بقوله
تريد اي اول واجب تقصده توحيد مولاك الاله الازلي
خالق كل عامل والعمل التوحيد تفعيل للنسبة كالتصديق
والتكذيب لا للجعل فمعني وحدت الله نسبته الي الوحدانية ئية
لا جعلته واحدا فان وحدانيته ذاتية له ليست بجعل
جاعل نعم ان اريد بالجعل التصيير في القول والاعتقاد
مثل قوله اجعل الالهة الها واحدا وجعلوا الملايكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا لم يمتنع ولكنه راجع الي معني النسبة
مع ايهامه خلاف المراد فحمله علي كونه للنسبة ابتداء
اولي قال في القاموس والتوحيد الايمان بالله وحده
انتهي والايمان لغة هو التصديق ففي القاموس آمن
به ايمانا صدقه انتهي وفي الدر المنثور واخرج ابو
الشيخ عن الضحاك في قوله تعالي وما انت بمومن لنا
قال اي بمصدق انتهي والتصديق مقابل التكذيب في
القاموس وصدقه تصديقا ضد كذبه انتهي قال تعالي
فاما

فامامن اعطي واتقي وصدق بالحسني الاية واما من
بخل واستغني وكذب بالحسني الاية وقال فلا صدق ولا
صلي ولكن كذب وتولي وفي القاموس كذب فلانا جعله
كاذبا وقال في جعل ويكون بمعني سمي ومنه وجعلوا
الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وجعلت زيدا
اخاك نسبته اليك انتهي قال في الكشاف وقوله تعالي
اجعل الالهة الها واحدا مثل قوله وجعلوا الملايكة
الذين هم عباد الرحمن اناثا في ان معني الجعل التصيير
في القول علي سبيل الدعوي والزعم كانه قال اجعل
الجماعة واحدا في قوله لان ذلك في الفعل محال انتهي
وقال في الزخرف ومعني جعلوا سموا انتهي فظهر ان
الجعل فيما حكاه صاحب القاموس من قولهم كذب فلانا
جعله كاذبا هو الجعل بحسب التسمية والقول والزعم
لا بحسب نفس الامر واللازم من تكذيب الكفار للانبيا
جعلهم اياهم كاذبين في نفس الامر وهو ظاهر البطلان
فلم يبق الا ان ينسبه الي الكذب بقوله اللساني او
القلبي وهو معني تسميته كاذبا اي تكلمه بكلام يدل
علي انه كاذب فالتكلم بنحو انه كاذب سواء كان بالقلب
او باللسان فعل اختياري وان كان جملة انه كاذب
كيفية فكذلك نقول في التصديق المقابل للتكذيب
ان معناه النسبة الي الصدق بان يتكلم بكلام يدل

علي انه صادقة فالتكلم فعل اختياري وان كان المتكلم به
كيفية ثم اطلاقه بمعني التكلم اظهر من ان يخفي من ذلك
قوله صلي الله عليه وسلم في الصحيح تكفل الله لمن جاهد
في سبيله لا يخرجه الا الجهاد في سبيله وتصديق كلما نه
وفي لفظ لا يخرجه من بيته الا الجهاد في سبيله
وتصديق كلمته ان يدخله الجنة الحديث وفي لفظ
انتدب الله عز وجل لمن خرج في سبيله لا يخرجه الا
ايمان بي وتصديق برسلي الحديث وفيه التفات
او حذف القول حالا اي قائلا لا يخرجه الخ وظاهر ان
المراد بالتصديق فيها بالمعني المصدري والتصديق
القلبي اي المسبوق بالاذعان المسبوق بالمعرفة واما
اطلاقه علي المتكلم به بمعني المصدق بالكسر اي
الدال علي الصدق فكقول ابن مسعود رضي الله عنه
بعد ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم حديثا فيه
بعض اشراط الساعة التي منها خروج ياجوج وماجوج ج
قال في اخره فوجدت تصديق ذلك في كتاب الله
حتي اذا فتحت ياجوج وماجوج وهم من كل حدب
ينسلون واقترب الوعد الحق الاية كذا في الدر المنثور
وظاهر ان المراد فوجدت ما يدل علي صدق ذلك نه
في كتاب الله كما يوضحه تلاوة الاية المذكورة فانها
كلام الله بمعني المتكلم به كما لا يخفي وكقوله تعالي وما

كان

كان هذا القران ان يفتري من دون الله ولكن تصديق
الذي بين يديه وقوله تعالي لقد كان في قصصهم عبرة
لاولي الالباب ما كان حديثا يفتري ولكن تصديق
الذي بين يديه اي ولكن كان مصدق الذي الخ اي
حديثا يدل علي صدق الذي بين يديه من الكتب
الالهية والله اعلم فالتوحيد التصديق بوحدانية
الله اي التصديق بما جاء به النبي من الخبر الدال
علي انه تعالي واحد في الوهبة لا شريك له والتصد يق
بذلك الخبر ان ينسبه الي الصدق ومطابقة الواقع
اي التكلم بما يدل علي صدقه ومطابقته للواقع
اما بالقلب واللسان معا وهو التصديق النافع
في الدنيا والاخرة او باللسان فقط وهو النافع في
الدنيا لا غير او بالقلب فقط وهو النافع في الاخرة خاصة
علي نزاع فيه سيجي في اخر الكتاب ان شا الله تعالي
وايضاح ذلك ان نقول كما ان التصديق اللساني
بالمعني المصدري هو التكلم اللساني بما يدل علي صدق
ذلك الخبر كذلك التصديق القلبي بالمعني المصدري
هو التكلم القلبي بما يدل علي صدق ذلك الخبر فلكل من
اللسان والقلب كلام بالمعني المصدري الذي هو
التكلم وكلام بمعني الحاصل بالمصدر الذي هو المتكلم
به وكما ان الكلام اللساني بالمعني المصدري الذي

هو التكلم فعل اللسان كذلك الكلام القلبي بالمعنى المصدري
الذي هو التكلم فعل القلب وكما ان الكلام اللساني ه
بالمعنى الثاني كيفية كذلك الكلام القلبي الا ان الكلام
اللساني كيفية في الصوت الذي هو كيفية في الهوا
المتموج بخلاف الكلام القلبي فانه كيفية في النفس
ولا استبعاد في كونه المصدر فعلا بمعنى التاثير
والحاصل به كيفية محسوسة كانت او نفسانية فانهم
صرحوا بان التسخين مثلا من مقولة الفعل والحاصل
به هو السخونة وهي من مقولة الكيف ولهذا تبقى
السخونة بعد تصرم التسخين والتسخن اللذين هما
الفعل والانفعال ثم القلب من حيث انه مصدق اي
متكلم بما يدل على صدق الخبر او المخبر في خبره غيره من
حيث انه قابل لاثر ذلك التكلم اعني الكلام النفسي
بمعنى الحاصل بالمصدر الذي هو عبارة عن كلمات ه
مخيلة والفاظ ذهنية مرتبة ترتيبا ذهنيا على
وجه لو برزت كانت عين الكلام اللفظي بعين رتبها
والمغايرة الاعتبارية كافية في مثل ذلك كما قالوا
في الطبيب اذا عالج نفسه في امراضه النفسانية
فان النفس الناطقة حينئذ هي المعالجة والمعالجة
باعتبارين مختلفين ومما ينص على ان للنفس كلاما
نفسيا بالمعنيين قوله تعالى فاسرها يوسف في نفسه

ولم

ولم يبدها لهم قال انتم شر مكانا فان قال بدل من اسر
او استيناف جواب عن سوال مقدر نشا من الاخبار
بالاسرار المذكور كانه قيل فماذا قال في نفسه في ذلك
الاسرار فقيل قال انتم شر مكانا وعلى التقديرين ه
فالاية دالة على ان للنفس كلاما وقولا بالمعنى المصدري
الذي هو التكلم الذي هو فعل اختياري للنفس وكلاما
وقولا بالمعنى الحاصل بالمصدر الذي هو المتكلم به
والمقول الذي هو كيفية في النفس والاول في الاية
مستفاد من قال واسر والثاني هو جملة انتم شر
مكانا وقوله تعالى يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك
يقولون لو كان لنا من الامر شي ما قتلنا ههنا دليل
ايضا على المطلوب في احد تفسيريه والايات في هذا
المعنى كثيرة مثل قوله تعالى فلا يحزنك قولهم انا نعلم
ما يسرون وما يعلنون وقوله واسروا قولكم او اجهروا
به انه عليم بذات الصدور وقوله لا جناح عليكم فيما عرضتم
به من خطبة النسا او اكننتم في انفسكم وقوله يعلم
سركم وجهركم ونحوها فان السر ما حدث به الرجل نفسه
او غيره في مكان خال كما في الكشاف فتحديث الرجل
نفسه الذي هو اسراره واكنانه في نفسه تكلمه
النفسي الذي هو فعل اختياري للنفس وما حدث
به كلامه النفسي بمعنى المتكلم به الذي هو كيفية في

النفس والاحاديث في هذا المعنى ايضا كثيرة منها الحديث
القدسي الصحيح فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ه
وذكرنا له تعالى في نفسنا تكلمنا النفسي بما يشتمل على اسمه
نحو لا اله الا الله او بمجرد اسمه نحو الله الله الله ه
فلا نفسنا تكلم وكلام ومنها قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تكلم به
او تعمل به فتحديث الامة انفسها فعل اختياري لانفسها
وما حدثت به انفسها من الكلام النفسي كيفية نفسانية
وفي المعجم الصغير للحافظ ابي القاسم سليمان بن احمد
الطبراني رحمه الله عن ام سلمة زوج النبي صلى الله
عليه وسلم انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وساله رجل فقال اني لاحدث نفسي بالشي لو تكلمت
به لاحبطت اجري فقال لا يلقى ذلك الكلام الا مومن
انتهى فتحديث الرجل السايل نفسه بالشي المنعوت بما
ذكره هو تكلمه النفسي والشي المتحدث به المنعوت
بالنعت المذكور هو كلامه النفسي بمعنى المتكلم به وقد
سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم كلاما في صريح
كلامه ثم في هذا الحديث دليل على الموجود الذهني
وان الموجود الذهني يسمى شيا حقيقة لغوية بنا على
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يعدل عنه الا
لصارف ولا صارف هنا فليكن على بال منك فانه

سيظهر

سيظهر نفعه في مبحث السمع والبصر الاتي ان شا الله تعالى
وفي الجامع الكبير للسيوطي عن قباث بن اشيم انه قال
شهدته بدر امع المشركين واني لانظر الى قلة اصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم في عيني وكثرة من معنا من الخيل
والرجال فانهزمت فيمن انهزم فلقد رايتني واني لانظر
الى المشركين في كل وجه واني لاقول في نفسي ما رايت
مثل هذا الامر فر منه الا النسا فلما كان بعد الخندق
قلت لو قدمت المدينة فنظرت ما يقول محمد وقد وقع
في قلبي الاسلام فقدمت المدينة فسالت عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقالوا هو ذاك في ظل المسجد
مع ملا من اصحابه فاتيته وانا لا اعرفه من بينهم ه
فسلمت فقال يا قباث بن اشيم انت القايل يوم بدر ما
رايت مثل هذا الامر فر منه الا النسا قال فقلت اشهد
انك رسول الله فان هذا الامر ما خرج مني لاحد
قط وما ترمرمت به الا شيا حدثت به نفسي فلولا انك
نبي ما اطلعك الله عليه هلم حتى ابايعك قال فعرض علي
الاسلام فاسلمت انتهى فتحديثه بذلك الكلام نفسه
فعل اختياري للنفس وذلك الكلام كيفية نفسانية الى
غير ذلك مما لا يحصى كثرة ههنا اذا تمهد هذا فنقول
كما ان الايمان في اللغة بمعنى التصديق كذلك في
الشرع بمعنى التصديق الا انه تصديق بامور خاصة

في القاموس قباث كغراب
ابن اشيم صحابي ...

لامطلقا قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان الايمان
في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ايمة اللغة ودلالة
موارد الاستعمال ولم ينقل عن الشرع الي معني اخر اما
اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل
واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطابه العرب
به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل
من امتثل من غير استفسار ولا توقف الي بيان ولم
يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الي بيان ما
يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حتي قال
النبي عليه الصلاة والسلام لمن ساله عن الايمان
الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله
الحديث فذكر لفظ تومن تعويلا علي ظهور معناه
عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان
الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا
بل تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق
التصديق وقد نقل في الشرع الي التصديق بامور
مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور
المخصوصة بالمعني اللغوي الي هنا كلامه وهي اي
تلك الامور المخصوصة هي المعلومة من الدين
ضرورة علي الوجه المفصل في تعريف الايمان الشرعي
وهو قولهم الايمان شرعا تصديق القلب وحده للرسول

فيما

فيما علم مجيه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما
علم اجمالا تصديقا جازما مطلقا سواكان لدليل اولا وان
اردت بيان قيود هذا التعريف والتمهيد فالق السمع
وانت شهيد والله ولي الهداية والتاييد فنقول اما
انه تصديق فلما مر ان الايمان في الشرع لم ينقل عن
معناه اللغوي وانه في اللغة التصديق واما انه
تصديق القلب دون اللسان فلقوله تعالي ومن النا
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين
فانه قد اثبت في هذه الاية التصديق اللساني
ونفي الايمان فعلم ان المراد التصديق القلبي دون
اللساني كما يوضحه قوله تعالي يايها الرسول لا يحزنك
الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا امنا
بافواههم ولم تومن قلوبهم واما انه تصديق القلب
وحده لا مع الاقرار باللسان فقط ولا معه ومع اعمال
بقية الاركان فلان المذكور في حديث جبريل بيانا
لحقيقة الايمان الشرعي انما هو التصديق وحده من
غير ذكر اقرار اللسان وعمل الاركان معه والاقتصار
علي مجرد التصديق في مقام البيان والتعليم دليل
علي ان الايمان الشرعي المستوجب لاصل النجاة الاخروية
هو التصديق القلبي وحده ويويده حديث
الصحيحين من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل

الجنة فان المراد بالعلم هنا هو العلم التصديقي اي المجامع
للاذعان المستتبع للتصديق لوضوح ان العلم المجامع
للاباء انما يستتبع التكذيب وهو لا يجامع دخول الجنة
بل ينافيه لاختصاصها بالمومنين فتعليق دخوله
الجنة علي مجرد علم لا اله الا الله دليل علي ان النطق
بها ليس لتوقف اصل النجاة عليه وانما هو لاجراء الاحكام م
في الدنيا وكمال النجاة في الاخرة كما يوضحه قوله صلي
الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتي يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها وحسابهم علي الله عز وجل فانه يدل علي
ان من لم ينطق بها فهو غير معصوم الدم والمال ومن
نطق بها عصمها وحسابه علي الله في مواطاة قلبه
للسانه فان توافقا حصل النجاة في الاخري والا فلا
لقوله تعالي ان المنافقين في الدرك الاسفل من
النار وقوله صلي الله عليه وسلم لا اله الا الله كلمة
عظيمة كريمة علي الله من قالها مخلصا استوجب
الجنة ومن قالها كاذبا عصمت ماله ودمه وكان مصيره
الي النار فظهر ان مدار النجاة الاخروية علي التصديق
القلبي فكما انه اذا انتفي لا ينفع اللساني في الاخرة
وان نفع في الدنيا كذلك اذا تحقق لا يضر انتفاء اللسا في
في اصل النجاة الاخروية وان عوقب في الاخرة

ويؤيده تأكيدا قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم
فانه فسر القلب السليم بانه السليم من الشرك بان يعلم انه لا اله الا الله عن ابن عباس
وقتادة ومجاهد وابن سيرين كما في الدر المنثور فاذا كان سالما من الشرك
بالتوحيد وقد جعلت الاية ... نافعا يوم القيامة ظهر ان الايمان الشرعي
المستوجب لاصل النجاة والنفع الاخروي هو التصديق القلبي وحده والله
سبحانه وتعالى اعلم ه منه

زمانا

زمانا وفاته الدرجات المترتبة علي الاعمال نعم قد
يطلق الايمان شرعا علي مجموع التصديق بالقلب والاقرار
باللسان والعمل بالاركان كما في حديث الايمان بضع
وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذي عن الطريق للتنبيه علي ان الايمان
الكامل يستتبع الاعمال وانه يحمل صاحبه علي الاتيان
بالمامورات والاجتناب عن المنهيات بحسب الاستطاعة
حتي كان الاعمال من اجزائه التي لا تنفك عنه لا لكونها
داخلة في حقيقة الايمان الشرعي المستوجب لاصل
النجاة كما مر ويوضحه قول الحسن رضي الله عنه ليس
الايمان بالتمني ولا بالتحلي ولكن هو ما وقر في القلب
وصدقه العمل فانه يدل علي ان العمل خارج عن
حقيقة الايمان لكنه مصدق له بمعني انه دال علي
صدقه وتحققه في القلب علي نحو قوله والصدقة برهان
اي دليل علي الايمان بالبعث والمجازاة وبالجملة
الايمان شرعا قد يطلق ويراد به المستوجب لاصل
النجاة وقد يطلق ويراد به ما يستوجب كمال النجاة
والفوز بالدرجات والمذكور في حديث جبريل هو
الاول وفي حديث الشعب وما في معناه هو الثاني
ومن المعلوم ان ما هو معتبر في كمال الشي اذا انتفي
لا ينتفي بانتفائه الا كمال ذلك الشي دون اصله

فهو مؤمن ناج اذ اقرار ... ليس الايمان بالقول
ابتداء ولا بالتزين بصور الاعمال بمجرده
عن التصديق الباطن بل هو ما وقر في
القلب منه التصديق الباطن ... عن
الاذعان التابع للمعرفة وصدقه
العمل اي وعمل بمقتضى
تصديقه منه الاتيان
بالمامورات وترك
المنهيات والله
اعلم منه

وهو ظاهر واما انه تصديق للرسول فيما علم مجيئه به
ضرورة فلان الكتب من جملة الامور المذكورة في حديث
جبريل التي يجب التصديق بها وهي مما افادها القران
المشتمل علي نحو وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا المتضمن لوجوب اتباعه فيما امر وينهي المشتمل
علي وجوب التصديق بجميع ما علم مجيئه به ضرورة
من الامور المذكورة بعضها في حديث جبريل تفصيلا
وبقيتها في ضمن الكتب اجمالا والمراد بما علم مجيئه به
ضرورة ما يكون بحيث يعلمه العامة من غير افتقار
الي نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة ووجوب
الصلاة والزكاة وخرج به ما لا يعلم بالضرورة انه جاء به
كالمسايل الاجتهادية واما قولهم تفصيلا فيما علم تفصيلا
الخ فهو اشارة الي انه يشترط التفصيل فيما علم مجيئه به
ضرورة تفصيلا كجبريل وميكاييل وموسي وعيسي
والتوراة والانجيل حتي ان من لم يصدق بواحد
معين من ذلك كان كافرا وانه يكفي الاجمال فيما لم يعلم
كذلك كالرسل الذين لم يقصصهم الله لنا في كتابه
مفصلا قال تعالي ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك فان
الاندراج مجملا في الرسل كاف في ذلك واما اعتبار
الجزم في التصديق فلانه المتبادر من حديث جبريل
وقد

وقد دلت الاحاديث الصحيحة علي ان هذا المتبادر هو
المراد منها قوله صلي الله عليه وسلم لابي هريرة اذهب
بنعليّ هاتين فمن لقيته من وراء هذا الحايط يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة فانه
دليل علي اعتبار الجزم الناشي عن الاستيقان ومنها
قوله صلي الله عليه وسلم اشهد ان لا اله الا الله واني
رسول الله لا يلقي الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل
الجنة فانه من الواضح انه لا جزم مع الشك فالتقييد
بانتفاء الشك في حصول النجاة بهما دليل علي اعتبار
الجزم فيهما كما هو ظاهر واما قولهم مطلقا الخ فلان
التصديق المذكور في حديث جبريل لم يقيد بان يكون
ناشيا عن دليل فيعم التصديق الناشي عن نظر واستدلال
والصادر لا عن دليل بل عن نور مقذوف في القلب
يحمل صاحبه علي التصديق بما علم مجي النبي صلي الله
عليه وسلم به تصديقا جازما وان لم يكن من اهل
النظر والاستدلال اصلا والاحاديث الصحيحة دالة
علي ان هذا الاطلاق هو المراد اعني ان النجاة الاخروية
حاصلة بالتصديق القلبي الجازم الذي ليس لصاحبه
دليل كقوله يا معاذ ما من احد يشهد ان لا اله الا الله
واني رسول الله صلي الله عليه وسلم صدقا من قلبه
الا حرمه الله علي النار الحديث الصحيح وقد مر مَن

قالها مخلصا استوجب الجنة فلم يعلق تحريمه على النار
واستيجابه للجنة الاعلى مجرد الاخلاص والصدق من
قلبه سوا كان ثمة دليل اولا وسيجي مزيد بيان لهذا
المقام ان شا الله تعالى ثم نقول انه صلى الله عليه
وسلم حيث فسر الايمان في جواب جبريل بقوله الايمان
ان تومن بالله الحديث بالفعل المعلوم المسند الى ضمير
المخاطب المصدر بان المصدرية دل على ان المراد
بالايمان هنا التصديق بالمعنى المصدري الذي
هو نسبتك المتكلم الى الصدق بالقلب فيما جا به اي
تكلم القلب بما يدل على صدق ما جا به النبي من
الامور المذكورة الناشي ذلك عن الاذعان التابع
للعلم بصدق دعواه وقد مر انه اي تكلم القلب فعل
اختياري له كما ان تكلم اللسان كذلك وقوله صلى الله
عليه وسلم ثم يبعث الله ريحا باردة تجي من قبل الشا
فلا تدع احدا في قلبه مثقال ذرة من ايمان الا
قبضت روحه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن
ذرة من ايمان وقوله في حديث الشفاعة الطويل
فيقول الرب اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال
دينار من ايمان فاخرجوه وفي اخرى اذهبوا فمن
وجدتم في قلبه مثقال ذرة من ايمان فاخرجوه

الي

بالفعل بدل من قوله بقوله الايمان ه

الي غير ذلك مما نسب فيه الايمان الى القلب بكلمة في
يدل على ان المراد بالايمان فيها التصديق بمعنى
الحاصل بالمصدر الذي هو كلام القلب بمعنى مقوله
والمتكلم به الذي هو كيفية نفسانية بنا على ما ذكره
السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع من ان
الفعل لا ينسب الى فاعله بكلمة في فلا يقال الضرب
حصل في زيد بل يقال حصل الضرب لزيد وانما ينسب
بها المقبول الى القابل فيقال السواد حصل في الجسم
والصورة حصلت في الذهن انتهى وما رواه البخاري
في صحيحه في باب من قال ان الايمان هو العمل
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم سيل اي الاعمال افضل فقال ايمان بالله
ورسوله الحديث وما قاله في اواخر كتاب التوحيد
مما نصه وسمى النبي صلى الله عليه وسلم الايمان
عملا قال ابو ذر وابو هريرة سيل النبي صلى الله عليه
وسلم اي الاعمال افضل فقال ايمان بالله وجهاد في
بلغ سبيله انتهى ان كان العمل بمعنى الفعل الذي هو
التاثير فهو بالمعنى المصدري وان كان بمعنى الفعل
الذي هو الاثر فهو بمعنى الحاصل بالمصدر المستلزم
للمعنى الاول لان الاثر فرع التاثير كما لا يخفى فظهر ان
الايمان الشرعي يطلق على التصديق بالمعنيين ه

كالقوي وانه الذي يتفاوت مثاقيله ومقاديره في الوزن
هو المعني الثاني وانه بهذا المعني باقٍ في القلب لانه
من مقولة الكيف وان كان بالمعني الاول متصرما
لكونه من مقولة الفعل وصحة اتصاف المومن بالايمان
بعد تصرم المعني الاول لبقائه بالمعني الثاني في قلبه
وحيث انه الباقي في القلب والمتفاوت مقداره في
الثقل والوزن حسب تفاوت مراتب الاذعان المترتب
تفاوتها علي تفاوت مراتب اليقين بوقوع نسبة الخبر المصدق
به كان المقصود تحصيله بالمعني الاول ثم اليقين
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراكا هو
محققا مطابقا للواقع اي انكشافه وقوعها او لا وقوعها
لعين البصيرة انكشافا لا يشك فيه مطابقا للواقع وهذا
ادراك تصوري ويتفاوت درجاته جلاء وخفاء ثم قد
يتبعه التصديق بتلك النسبة فيكون يقينا حسنا وعلما
نافعا وقد يكون معه جحود كما قال تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقد يطلق اليقين على التصديق
اليقيني ودرجاته في الحمل على العمل بمقتضاه قوة
وضعفا لا تتناهي ولما كان المعني الثاني للتصديق
(وهو المعني المصدر)
من اثار المعني الاول ويتفاوت قوته وضعفه بحسب
تفاوت قوة الاول وضعفه مثل تفاوت مراتب السخونة
بتفاوت مراتب قوة التسخين وضعفه فيضعف عند

الغفلة

الغفلة وصرف الهم الي الامور الدنيوية المشغلة للقلب
قال صلي الله عليه وسلم ان الايمان ليخلق في جوف
احدكم كما يخلق الثوب فاسالوا الله ان يجدد الايمان
في قلوبكم اخرجه الطبراني في الكبير والحاكم عن ابن عمر
ولما كان تجديد الايمان بالمعني الاول مستلزما لتجديده
بالمعني الثاني قال صلي الله عليه وسلم جددوا ايمانكم
اكثروا من قول لا اله الا الله فان اكثار التكلم بلا اله الا
الله مصدقا بمضمونها يجدد الكيفية النفسية ولما
كان مراتب قوة التصديق بالمعني الاول تتفاوت علي
حسب تفاوت مراتب الاذعان المتفاوت علي حسب
تفاوت مراتب اليقين كان اليقين هو المنشي للاذعان
المستتبع للتصديق ولذا قال صلي الله عليه وسلم العلم
حيا الاسلام وعماد الايمان الحديث فكل من قوي يقينه
قوي عماد ايمانه فقوي ايمانه ومن هنا قال صلي الله
عليه وسلم ما اعطي عبد افضل من حسن اليقين
والعافية فسلوا الله حسن اليقين والعافية اللهم
اني اسالك حسن اليقين والعافية فان اليقين هو
المدار للايمان الذي هو المدار للسعادة الابدية فان
الايمان الذي هو التصديق القلبي لا يتحقق الا عند
تحقق الاذعان والاذعان لا يتحقق الا عند تحقق
اليقين سواء كان ذلك اليقين عن دليل او عن نور

(هامش: باسناده حسن ... صحيح)
(هامش: رواه الامام احمد عن ابي هريرة باسناد صحيح كما ... المنذري ... في الترغيب)
(هامش: العلم ... بالقصر المطرقه)

يقذف في القلب فينكشف له صدق ما اذعن له من غير روية
ولا فكر ولا استدلال والاول هو المستدل والثاني هو المقلد
والاحاديث قد دلت على تفاوت مراتب اليقين منها قوله
صلى الله عليه وسلم ان من اضعف اليقين ان ترضي
الناس بسخط الله تعالى الحديث وقوله صلى الله عليه
وسلم ما اخاف على امتي الا ضعف اليقين وقوله ان
عيسى بن مريم كان يمشي على الماء ولو زاد يقينا لمشى في
الهواء وقوله كيف بك يا ابن عمر اذا بقيت في قوم يخبأون
رزق سنتهم ويضعف اليقين الحديث وقول علي ابن
ابي طالب في ابي بكر يوم وفاته رحمك الله ابا بكر كنت
اول القوم اسلاما واخلصهم ايمانا واكثرهم يقينا الاثر
بطوله فلما تفاوت مراتب قوة التصديق بتفاوت
مراتب الاذعان المتفاوت بتفاوت مراتب اليقين المستفاد
من الدليل المتفاوت مراتب قوته او النور المقذوف
في القلب المتفاوت مراتب اضائته بتقدير العزيز العليم
تفاوتت مثاقيل الايمان بالمعنى الثاني من مثقال
ذرة فما دونها الى مثل ايمان ابي بكر الصديق الذي
يقول فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنهما لو وزن ايمان
ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح بهم كذا في الجامع الكبير
للسيوطي معزوا الى جماعة منهم الحكيم وحسنه في فضائل
الصحابة عن هزيل بن شرحبيل قال قال عمر بن الخطاب

جواب فلما منه

فذكره

فذكره فاتضح ان الايمان والتصديق القلبي يزيد وينقص
من غير ضميمة الاعمال قال الحافظ السيوطي رحمه الله
في فتاويه الاصولية الدينية ما نصه وفي الحديث
الايمان يزيد وينقص اخرجه احمد في مسنده من
حديث معاذ بن جبل مرفوعا والديلمي في مسند
الفردوس من حديث ابي هريرة مرفوعا انتهى ثم نقول
اذا علمت ان التصديق الشرعي هو التصديق اللغوي
المقابل للتكذيب الذي هو فعل اختياري وان كان اثره
كيفية وسيجيء نقل كلام ابن سينا الدال على ان التصديق
المنطقي عنده هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب
ايضا فيكون فعلا اختياريا كالشرعي وان كان اثره
كيفية فاعلم ان العلم وادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة ليس نفس الاذعان ولا مستلزما له
ولا نفس الحكم والتصديق ولا مستلزما له وكذلك الاذعان
ليس نفس الحكم والتصديق ولكن التصديق لا ينفك
عن الاذعان اما ان ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ليس نفس الاذعان فلان العلم هو ادراك عين
البصيرة ما شاء الله ان يدركه من المعاني بنور يقذفه
الله في القلب وهو تعلق روية البصيرة بالصورة
الحاصلة في الذهن عند انبساط النور المقذوف في
القلب عليها وهو اي التعلق المذكور من مقولة النسبة

مطلب تعريف العلم

فانه نسبة بين نور عين البصيرة والصورة الحاصلة في
النفس المنكشفة لها في مرآة النور المقذوف في القلب
والاذعان من مقولة الكيفيات النفسانية كما ذكروه
ومع ذلك فقد تحصل للنفس ادراكا ان النسبة واقعة
ادراكا يقينيا ولا يحصل لها الاذعان لتلك النسبة كما
سيجي توضيحه فلو كان العلم وادراك ان النسبة واقعة
عين الاذعان امتنع الانفكاك بينهما بالضرورة وليس
الاذعان من مقولة الانفعال كما قيل لان الانفعال
متصرم والاذعان باق في النفس واما ان الادراك
المذكور ليس مستلزما للاذعان فلان النبي صلى الله
عليه وسلم اذا جاء بالمعجزة على وفق دعواه فقد ينكشف
للناظر فيها صدق دعواه وانها مطابقة للواقع لعلمه
بوجه دلالة المعجزة على ذلك وقد لا ينكشف وعلى الاول
فقد يذعن لما انكشف له من صدق دعواه فيصدقه
كمن آمن عند ادراك وجه دلالة المعجزة على صدق
دعواه كثابت بن اشيم المذكور وقد لا يذعن لما انكشف
له من صدق دعواه ظلما وعلوا كالجاحدين الذين
وصف الله حالهم بقوله تعالى فلما جاءتهم اياتنا مبصرة
قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا فانهم مع استيقان ان دعواه مطابقة
للواقع لعلمهم بوجه دلالة الايات على صدقها بدليل

الجحود

الجحود الذي هو انكار الشي مع العلم بكونه حقا لم يصدقوا
بها بل جحدوا وكذبوا بها ظلما على انفسهم وعلوا على
من ارسل اليهم كما حكم على انفسهم سلطان الحسد كما
حكم على اهل الكتاب الذين وصف الله حالهم بقوله
ودّ كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا
حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فلو
كان الاستيقان الذي هو ادراك ان النسبة واقعة
يقينا مستلزما للاذعان لما انفك عنه في مادة ما
تحقيقا بمعنى اللزوم لكن النص قد دل على الانفكاك
فظهر ان الادراك المذكور كما انه ليس نفس الاذعان
كذلك ليس مستلزما له واليقين بالمعنى الاول اعم من
ان يحمل صاحبه على العمل بمقتضاه اولا فيجامع احد
افراد الجحود كما يجامع فرده الاخر الاذعان واما ان الادراك
المذكور ليس عين التصديق فلان التصديق بالمعنى
المصدري كما بيناه من مقولة الفعل وبمعنى الحاصل
بالمصدر من مقولة الكيف والعلم والادراك ان
كان من مقولة النسبة كما بيناه او من مقولة
الانفعال كما قيل فمغايرتهما ظاهرة وان كان من مقولة
الكيف كما هو الاصح في المشهور فليس عين التصديق
ايضا لان التصديق بالمعنى الثاني اثر التصديق
بالمعنى الاول ومن يدعي ان التصديق والحكم نفس

و ذلك لما مر ان اليقين ح

العلم وعين ادراك ان النسبة واقعة لا يقول بان العلم اثر للتصديق فكون التصديق كيفا بالمعنى الثاني لا يجديه نفعا ويوضحه قوله صلى الله عليه وسلم سيصيب امتي في اخر الزمان بلا شديد لا ينجو منه الا رجل عرف دين الله فجاهد عليه بلسانه وقلبه فذلك الذي سبقت له السوابق ورجل عرف دين الله فصدق به رواه ابو نصر السجزي في الابانة وابو نعيم عن عمر كذا في الجامع الكبير للسيوطي رحمه الله فعطف قوله صدق به على عرف دين الله بالفاء المفيدة للترتيب وهو دليل على ان التصديق غير المعرفة فانه لا ترتيب بين الشي ونفسه وهو ظاهر وعليه ظاهر قوله تعالى وقال الذين اوتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث الاية فان الاصل في العطف المغايرة واما ان الادراك المذكور ليس مستلزما للتصديق فلان التصديق بالمعنى المصدري لا يصدر عن النفس الا عند قيام الاذعان بها كما ان التكذيب لا يصدر عنها الا عند قيام الاباء والمقاومة بها وقد تبين ان الادراك هو لا يستلزم الاذعان فعدم استلزامه للتصديق التابع للاذعان اظهر وابين ومما يزيده وضوحا ما حكاه شيخ الاسلام قاضي القضاة بتونس ابو عبد الله محمد البقي في كتابه تحرير المطالب في شرح عقيدة ابن

الحاجب

بلغ

الحاجب ما نصه وقد نقل عن ابي جهل انه قال نعلم ان محمدا نبي ولكن لا نومن به ابدا انتهى فانه صريح في ان العلم بالشي لا يستلزم التصديق به فضلا عن ان يكون عين التصديق به وفي معناه ما في الدر المنثور في سورة الانعام في قوله تعالى قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله يجحدون ما نصه واخرج ابن ابي حاتم وابو الشيخ عن ابي يزيد المدني ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي ابا جهل فجعل ابو جهل يلاطفه ويسائله فمر به بعض شياطينه فقال اتفعل هذا قال اي والله اني لافعل به هذا واني لاعلم انه صادق ولكن متى كنا تبعا لبني عبد مناف وتلا ابو يزيد فانهم لا يكذبونك الاية انتهى فانه صريح في انه عالم لم يصدقه وانه لم يمنعه من التصديق واتباعه الا حب الرياسة فعلم بصدقه لم يستلزم التصديق به فضلا عن ان يكون عين التصديق به واما ان الاذعان ليس نفس التصديق فلان الاذعان كيفية انفعالية نفسانية والتصديق فعل اختياري للنفس ناش عن الاذعان التابع للعلم فلا يكون عينه ولا اثرا له وان كان كيفا والحاصل انا اذا ادركنا نسبة خبرية ادراكا يقينيا اي انكشف لعين بصيرتنا بسبب النور المقذوف في القلب ان تلك النسبة

محمد ؟

مطابقة للواقع ومتحققة فيه فاما ان يقوم بالنفس
استعداد سرعة القبول والاذعان وهو كيفية استعداد بة
تسمي باللاقوة الطبيعية والوهن الطبيعي نظيرها اللين
في المحسوسات واما ان يقوم بها استعداد الاباء
والمقاومة وهي كيفية استعدادية تسمي بالقوة
الطبيعية واللاضعف الطبيعي نظيرها الصلابة في
المحسوسات ويشير الي الاول قوله تعالي ثم تلين جلودهم
وقلوبهم الي ذكر الله والي الثاني قوله تعالي فويل
للقاسية قلوبهم من ذكر الله فان قام بالنفس الكيفية
الاولي تبعها الاذعان والقبول لتلك النسبة الخبرية
وان قام بها الكيفية الثانية تبعها الاباء والمقاومة
لها ويشير الي ذلك قوله تعالي واذا ذكر الله وحده
اشمازت قلوب الذين لا يومنون بالاخرة واذا ذكر الذين
من دونه اذا هم يستبشرون فعند قيام الاذعان لتلك
النسبة بالنفس يصدر من النفس التصديق بها
بالمعني الاول وعند قيام الاباء لها بالنفس يصدر
من النفس التكذيب بها كما يوضحه قوله تعالي فلا وربك
لا يومنون حتي يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في
انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما فان من لم
يحكمه فيما شجر بينهم لم يكن مذعنا لما جاء به وان كان
مستيقنا لصدقه وكل من لم يكن مذعنا لما جاء به لم
يكن

يكن مصدقا لما مر ان التصديق لا يصدر عن النفس
الا عند قيام الاذعان بها والا لكان مصدقا مع وجود
الاباء المقابل للاذعان وهو محال فان كل من قام بنفسه
الاباء والاشمئزاز والعزة والشقاق فانما يدعوه
ذلك الي التكذيب كما يدل عليه قوله تعالي فان تولوا
فانما هم في شقاق وقوله تعالي بل الذين كفروا في عزة
وشقاق وقوله تعالي ان الذين لا يومنون بالاخرة
قلوبهم منكرة وهم مستكبرون فلو جاز ان يكون مصدقا
مع انتفاء الاذعان ووجود مقابله من العزة والاباء
لزم اجتماع النقيضين التصديق والتكذيب وهو
محال فظهر ان كل من لم يحكمه لم يكن مصدقا ومومنا
ثم ان من حكمه لا يتم بذلك ايمانه الا اذا كان بحيث
لا يجد في نفسه حرجا مما قضي وضيقا والا كان هو
محكمه نفاقا فان من وجد ذلك في نفسه فقد قام
بنفسه الاباء عما قضي والعزة المستلزم للتكذيب المنافي
للايمان والتصديق فلا بد لتحقق الايمان من التحكيم
ظاهرا والاذعان باطنا ولهذا قال تعالي ويسلموا تسليما
اي ويذعنوا اذعانا تاما شاملا للظاهر والباطن
قال في الكشاف ويسلموا وينقادوا ويذعنوا لما تاتي
به من قضائك لا يعارضونه بشي من قولك سلم لامر
الله واسلم له وحقيقته سلم نفسه له واسلمها اذا ه

جعلها سالمة له خالصة وتسليما تأكيد للفعل بمنزلة تكريره كأنه
قيل وينقادوا لحكمه انقيادا لا شبهة فيه بظاهرهم وباطنهم
انتهى وتبعه البيضاوي وغيره في تفسير التسليم بالانقيا
وقد مر ان الايمان في اللغة هو التصديق المقابل هـ
للتكذيب الذي هو نسبة المتكلم الى الصدق الذي هو
التكلم بما يدل على صدقه الذي هو فعل اختياري وان
الاذعان من مقولة الكيف فليس التسليم عين الايما
والتصديق لا مفهوما ولا ما صدقا كما هو الظاهر من
قوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما فيكون من
عطف السبب على المسبب فان زيادة التسليم والاذعا
سبب لزيادة التصديق وقوة الجزم كما مر وكلما كان
كذلك كان حاصل معنى الاية انهم لا يتصفون بالايما
والتصديق حتى يتصفوا بهذين الوصفين التحكيم
في الظاهر والاذعان في الباطن فانهم اذا اتصفوا
بالتحكيم ولم يكن ذلك نفاقا بل كان عن اذعان هـ
وتسليم كانوا مصدقين لا محالة اي متكلمين بقلوبهم
بما يدل على صدق النبي ثم مر ان الاذعان اذا قام
بالنفس استتبع التصديق فالتسليم والاذعان شرط
لتحقق التصديق الذي هو الايمان لا انه نفسه
التصديق كما جرى عليه العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد تمسكا بالاية المذكورة اذ قد تبين ان الاية

لادلالة

لادلالة فيها على ما ادعاه بل على خلافه والله اعلم ثم
اعلم ان الامام حجة الاسلام الغزالي ذكر في قواعد العقا
من الاحياء ان الايمان عمل من الاعمال وهو افضلها
وقال في كتاب الطهارة واما عمل القلب فالغاية القصوى
عمارته بالاخلاق المحمودة والعقايد المشروعة انتهى
ومن المعلوم ان عمارة القلب بالعقايد المشروعة
انما هو باحداث تلك العقايد فيه بالتصديق بها
كما يوضحه قوله في قواعد العقايد ايضا ان التصديق
العقايد من اعمال القلوب فقد تعبدنا بتلقيها بالقبول
والتصديق بعقد القلب عليها ولولا انه من الاعمال
لما اوردناه في هذا الكتاب الخ والقبول هنا هو الاذعا
والتسليم لها والتصديق تكلم القلب بانها صادقة بالجزم
بعد الاذعان والقبول وكلما كان كذلك كان الامام
قائلا بكون التصديق فعلا اختياريا للقلب فتفسيره
الايمان لغة في قواعد العقايد بالتصديق ثم قوله
ان كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك للاباء والجحود
لعله تسامح ومبالغة تنبيها على قوة مدخلية التسليم
في تحقق التصديق فان الاذعان بتحققه يتحقق
التصديق وبانتفائه ينتفي وكانه لشدة هذا
الالتباس والتلازم بينهما ظنهما شيئا واحدا غير واحد
من العلماء والله اعلم ويتلخص من هذا انا اذا صدقنا

بنسبة خبرية فهناك امور عشرة منها خمسة من مقولة
الكيف ١ النور المقذوف في القلب الذي هو المعني ه
القايم بالنفس الكاشف لحقايق الاشيا لعين البصيرة
٢ صورة تلك النسبة المعلومة ٣ استعداد الاذعان
لتلك النسبة ٤ نفس الاذعان ٥ الكلام النفسي بمعنى
المتكلم به ومنها ثلاثة من مقولة النسبة ١ حصول
تلك الصورة المعلومة في النفس ٢ انبساط النور المقذو ف
في القلب على تلك الصورة المعلومة ٣ تعلق روية
البصيرة بتلك الصورة عند انبساط النور المقذوف في
القلب عليها وهذا هو العلم ومنها واحد من مقولة
الانفعال وهو انتقاش النفس بالصورة الحاصلة الملقاة
فيها من المبدا الفياض ومنها واحد من مقولة الفعل
وهو تكلم النفس بنسبة تلك الصورة الحاصلة فيها الى الواقع
بالمطابقة له والتحقق فيه وهذا هو التصديق بالمعنى
المصدري الذي هو الحكم وبقية الامور من ضرورياته
ثم ان زمان انتقاش الذهن بتلك الصورة عين زمان
حصولها فيه عين زمان انبساط النور المقذوف في
القلب على تلك الصورة عين زمان تعلق روية البصيرة
بتلك الصورة فهي امور متغايرة بالذات متحدة بالزمان
ومن هنا لك ينكشف لك ان العلم ليس نفس الصورة
الحاصلة في الذهن كما يقال انه التحقيق فان الصورة

الحاصلة

الحاصلة نفس المعلوم والعلم هو ادراك عين البصيرة ه
وتعلق رويتها بتلك الصورة الحاصلة في الذهن الذي
هو نسبة بينها وبين عين البصيرة فليس كما هو المشهور
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
ومما يقال ان المعلوم لو لم يكن عين العلم بالذات وغيره
بالاعتبار لزم التسلسل في الصور الذهنية كما نقله
السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد عن الفارا بي
فكلام لا يتم وان كان صادرا عن ذلك الفيلسوف الملقب
بالمعلم الثاني فلننقله توضيحا للمرام وتحقيقا للمقام
فنقول السيد قدس سره بعد ما قال العلم هو الصورة
المرتسمة التي هي مرآة يشاهد بها ذو الصورة
لا حصولها ولذلك جعل المحققون العلم من مقولة
الكيف قال وقال ابو نصر الفارابي في تعاليقه المدرك
بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما
الشي الذي هذه الصورة صورته فهو معلومة
بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما
لا نهاية له قال قدس سره هذه عبارة الفارابي
وفيها اشارة الى ان الصورة لما حصلت في الذهن
انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم اخر
زايد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم
الى ما لم ينته الى حد تقف عنده وبتوسط هذه

الصورة ينكشف الامر الخارجي فالمعلوم والعلم الاول متحدان
ذاتا وان اختلفا اعتبارا انتهى كلامه قدس سره وفيه
بحث اذ لا يلزم من كون الصورة المنتقشة في الذهن
هي المدركة بالذات والمرآة لمشاهدة ذي الصورة ان
تكون هي نفس العلم قوله والا كان يتسلسل العلوم التي
هي الصور الذهنية الى ما لم ينته الى حد تقف عنده
قلت انما يلزم ذلك اذا كان كل امر يكون مرآة لمشاهدة
امر آخر صورة ذهنية منتزعة من صورة اخرى فانه
اذا كان كذلك لزم ان يكون لمشاهدة كل صورة ذهنية
هي مرآة لمشاهدة ذي الصورة الخارجي صورة اخرى
ذهنية منتزعة منها يكون مرآة لمشاهدتها وهلم جرا
الى ما لا نهاية له وهو ممنوع اذ ثمة من الامور الذهنية
ما هو مرآة لمشاهدة جميع الصور الذهنية التي هي مرآة
لمشاهدة ذوي الصور الخارجية وذلك الامر الذي
هو مرآة لجميع الصور الذهنية مشهود لذاته لعين
البصيرة غير محتاج الى ان يشاهد في مرآة صورة
منتزعة منه حتى يلزم التسلسل وذلك الامر هو النور
المقذوف في القلب الكاشف لصور الاشيا الحاصلة
في الذهن لعين البصيرة فان النور ظاهر لذاته مظهر
لغيره فهو من حيث انه مظهر لغيره هو مرآة لمشاهدة
جميع الصور الذهنية ومن حيث انه ظاهر لذاته هو

مشهود

بلغ

مشهود لعين البصيرة لذاته من غير احتياج الى ان يشا
في مرآة اخرى فلا يلزم تسلسل اصلا وبالله التوفيق
فصلا ووصلا واما من عرف العلم بانه حصول صورة
الشي في العقل فان اراد به الصورة الحاصلة كما قاله
السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد حيث
قال ومن عرف العلم بحصول الصورة اراد الصورة
الحاصلة لكنه نبه بتقديم الحصول عليها مع اضافتها الى
الشي على كونها محفوفة بنسبتين نسبة الى العالم
بالحصول فيه ونسبة الى المعلوم بالتعلق به ولذلك
صار مبدا لاضافة كل منهما الى الاخر انتهى ففيه ما
عرفته وان اراد به ظاهره فهو وان كان من مقولة
النسبة لكنه ليس نفس العلم لان الحصول ح صفة
المعلوم وظاهر ان العلم صفة النفس العالمة لا صفة
المعلوم اذ لا شك ان ادراك البصيرة لتلك الصورة اي
تعلق رؤيتها بها صفة للنفس قايمة بها بخلاف الحصول
فالعلم هو هذا الادراك لا الحصول وان كان كل منهما
من مقولة النسبة فان قلت كما في شرح المقاصد
ان حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم انتهى
قلت نعم لكنه صفة اعتبارية يحصل له بسبب متعلقه
الذي هو الصورة فهو من باب وصف الشي بحال
متعلقه نحو مررت برجل حسن غلامه بخلاف العلم

شرط

جواب الشرط

فانه وصف للعالم وحالة قايمة به لا بمتعلقه كما هو واضح هـ
فليس احدهما عين الاخر فالحمد لله ولي التوفيق الذي
بيده ملكوت التحقيق حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما ينبغي
لجلاله ويليق ثم نقول ان العلامة التفتازاني صرح في
شرح المقاصد بان التصديق المنطقي هو اللغوي المقا بل
للتكذيب بعد تصريحه بان الشرعي ايضا هو اللغوي هـ
المقابل للتكذيب وقد تقدم الكلام في تحرير اللغوي
والشرعي بما يسره الله فلنضف اليه طرفا من الكلام
في تحرير التصديق المنطقي تحقيقا للمقام وتوضيحا
للمرام والله ولي كل توفيق وانعام فنقول اذا علمت
من التقرير السابق ان العلم هو الادراك المذكور وانه
من مقولة النسبة وان التصديق بالنسبة الخبرية
هو تكلم النفس بما يدل على صدقها ومطابقتها للواقع
وانه من مقولة الفعل وتابع للاذعان ظهر لك ان ثاني
قسمي العلم حقيقة هو الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية
التي تعلق بها الاذعان المستتبع للتصديق وان هـ
التصديق ليس نفس ثاني قسمي العلم كما يشعر به تقسيمه
المشهور الي التصور والتصديق بل هو اي التصديق
امر يتعلق بما يتعلق به ثاني قسمي العلم اعني النسبة
الخبرية المذعنة واما القسم الثاني من العلم فهو هـ
الادراك المقارن للحكم لا نفس الحكم ولا مجموع التصور
والحكم

التصديق

والحكم فان العلم من مقولة الاضافة او الكيف او الانفعال
والحكم من مقولة الفعل ولا شيء منه الفعل باحدي الثلاث
الاول فالتحقيق في تقسيم العلم تقسيمه الي تصورين
تصور ساذج وتصور معه حكم على ان يكون القسم
الثاني نفس الادراك المقارن للحكم اي الادراك هـ
المتعلق بنسبة خبرية تعلق بها حكم لا الحكم ولا مجموع
التصور والحكم وحاصل هذا التقسيم ان العلم ان كان
ادراكا لنسبة خبرية تعلق بها حكم بنفي او اثبات
فهو المسمى تصديقا اصطلاحا وان كان ادراكا لغير
ذلك فهو المسمى تصورا فقط وتصورا ساذجا فهو اي
تسمية ثاني قسمي العلم تصديقا اصطلاح مبني على
تسامح فانه تسمية لاحد المتعلقين بالنسبة الخبرية
المذعنة اعني الادراك باسم المتعلق الاخر الذي
هو التصديق بها لنكتة هي التنبيه على ان التصد يق
هو الغاية القصوى في تمييز احد القسمين عن الاخر
فان التصور الذي معه حكم انما يتميز عن التصور
الساذج كما ان التميز بالتصديق التابع للاذعان وان
كان اصل التميز حاصلا بمجرد الاذعان من غير اعتبار
انضمام تعلق الحكم بما اليه واما تقسيمه الي التصورين
تصور معه حكم وتصور لا حكم معه ثم تسمية مجموع هـ
التصور مع الحكم تصديقا كما هو المشهور من مذهب

الامام وتابعيه فهو ايضا اصطلاح مبني علي تنزيل شرا بط
التصديق منزلة الاجزاء ثم التعبير عن الكل باشرف
الاجزاء الذي هو التصديق للنكتة المذكورة والامام
مع كونه قايلا بهذا الاصطلاح المشهور عنه المبني
علي التسامح المذكور قايل بما هو التحقيق ايضا من
ان التصديق الذي هو الحكم خارج عن ثاني قسمي
العلم مقارن له وذلك لان العلم عند الامام من قبيل
الاضافات والتصديق عنده عبارة عن نفس الحكم
والحكم عنده من قبيل الانفعال اما ان العلم عنده من
قبيل الاضافات فلما قال السيد قدس سره في حاشية
شرح المطالع ان العلم فيه خلاف نشا من ان العلم
ليس بحاصل قبل ارتسام الصورة في الذهن وحاصل
معه والحاصل حينيذ شيان الصورة المرتسمة وانفعال
النفس عنها بالقبول ومن قال انه من مقولة الاضا فة
يقول ايضا في حالة الارتسام تحصل اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم لم تكن حاصلة قبله فهي العلم
والامام مع كونه قايلا بارتسام الصورة والوجود
الذهني ذهب الي ان العلم من قبيل الاضافات انتهي
واما ان التصديق عنده نفس الحكم وان الحكم عنده
من قبيل الانفعال فلان العلامة التفتازاني بعد ان
قال في شرح المقاصد قد اشتهر تقسيم العلم الي التصور
والتصديق

والتصديق الي ان قال وحاصل التقسيم ان العلم اما
ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور
ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من
التصورات علي ما هو صريح كلام الامام لا الادراك
المقيد بالحكم علي ما يسبق الي الفهم من عبارته
حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك
الذي يلحقه الحكم الخ قال ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة
عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الانفعال
وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست من
جنس الاعتقاد ولا من جنس الارادة انتهي وكلما
كان كذلك اي كان العلم عند الامام من مقولة
الاضافة وكان الحكم عنده فعلا والتصديق حكما
لم يكن التصديق وحده ولا مجموع التصور مع الحكم
عين احد قسمي العلم عنده حقيقة بل ثاني قسمي
العلم عنده علي التحقيق هو الادراك المقارن
للحكم علي ان يكون الحكم الذي هو التصديق عنده
خارجا عن الادراك متعلقا بالنسبة الخبرية المتعين
التي تعلق بها الادراك كما هو ظاهر قوله انه الادراك
المقارن للحكم وقوله انه الادراك الذي يلحقه الحكم
اي يتعلق بمتعلقه الذي هو النسبة الخبرية المتعينة
فما دل عليه ظاهر كلامه هذا مبني منه علي ما هو

التحقيق وما دل عليه صريح كلامه الاخر من ان التصديق هو
الحكم مع ما يتعلق به من التصورات جري منه علي التسامح
المذكور للتنبيه السابق ثم نقول لا مخالفة بين جعله
الحكم من قبيل الافعال وبين جعله كلاما نفسيا لما مر
ان الكلام النفسي بالمعني المصدري الذي هو التكلم
فعل اختياري للنفس والله اعلم اذا تمهد هذا
فنقول اذا كان صاحب المطالع في قوله العلم اما تصور
ان كان ادراكا ساذجا واما تصديق ان كان معه حكم
بنفي او اثبات انتهي مختارا لمذهب الامام كما دل عليه
كلام الشارح فما اورد عليه من ان التصديق اما نفس الحكم
واما مجموع الادراكات والحكم واياما كان لا يندرج
تحت العلم اما اذا كان نفس الحكم فلانه عبارة عن ايقاع
النسبة وهو من مقولة الفعل فلا يدخل تحت العلم
الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال واما اذا كان
التصديق هو المجموع فلان الحكم ليس بعلم والمجموع المركب
من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علما انتهي مندفع عنه
بانا نختار اولا ان التصديق نفس الحكم وان الحكم فعل
اختياري كما هو تحقيق مذهب الامام فيهما قولكم فلا
يندرج تحت العلم الخ قلنا انه كذلك حقيقة فان العلم
عند الامام نسبة ولكن انما عده قسما منه ومندرجا
تحته اصطلاحا مبنيا علي التسامح المذكور للتنبيه المذكور

ونختار

ونختار ثانيا ان التصديق هو المجموع كما هو اصطلاح الامام
المبني علي التسامح المذكور والجواب عن الاعتراض هو
المذكور ما تقدم واما ما ذكره شارح المطالع في الجواب
من قوله ان الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات
والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل
بل اذعان وقبول للنسبة وادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف وكيف لا وقد
ثبت في الحكمة ان الافكار ليست موجدة للنتائج بل هي
معدات للنفس لقبول صورها العقلية عن واهب الصور
ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك انتهي ففيه بحث
فانا لا ننكر ان للنفس عند التصديق بالنسبة الخبرية
ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولا ان
لها اذعانا وقبولا لتلك النسبة ولا ان الاذعان هو
كيفية نفسانية ولكن ليس شيء من ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة عين الاذعان كما دل عليه
كلام السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع حيث
قال في قول الشارح بل اذعان وقبول للنسبة وهو اعني
ذلك الاذعان والقبول ادراك ان النسبة واقعة اي
مطابقة للاشيا في انفسها او ليست بواقعة انتهي بل
ولا مستلزما له ولا نفس الحكم والتصديق بل ولا مستلزما
له وكذلك الاذعان ليس نفس الحكم والتصديق وقد مر

بيان ذلك كله بما لا ينازع فيه منصف واما ان الافكار
ليست موجدة للنتايج بل هي معدات للنفس لقبول صورها
العقلية من واهب الصور فهو مسلم فانه الله تعالي هو
الموجد لكل شي علي اصل الاشعري الموافق لنصوص
الكتاب والسنة بل وعند الحكما ايضا فقد قال الاستاذ
المحقق جلال الدين محمد الدواني رحمه الله تعالي في
شرحه للعقايد العضدية المسماة بعيون الجواهر واعلم
ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا موثر في الحقيقة
الا الله وان الوسايط بمنزلة الشرايط والالات وقد
صرح به في الشفا لكنهم لا ينكرون التوقف علي الوسايط
وظاهر مذهب الاشعري نفيه انتهي وانما قال ظاهر مذهب
الاشعري نفيه لانه قايل بان الوسايط اسباب عادية
يفعل الله تعالي عندها لا بها وسيجي تحقيق مذهبه
في فصل الاستطاعة والكسب ان شا الله تعالي وقال
الاستاذ الدواني في رسالة خلق الاعمال اعلم ان
للتوحيد بحسب القسمة الاولي ثلاث مراتب ادناها
توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بعين
اليقين او بحق اليقين انه لا موثر في الوجود الا الله
تعالي وقد انكشف ذلك علي الاشعري اما من ورا
حجاب القوة الفكرية او اقتبسه عن مشكاة النبوة فانه
قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة والحكما ايضا

قايلون

قايلون بان الله هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وان
ما عداه بمنزلة الشرايط والالات وهذا وان كان خلاف
ما اشتهر بين المتاخرين المتطفلين لاقاويلهم لكنه مما
يصرح به المحققون منهم حتي شيخهم ورييسهم ابو علي
الحسين بن عبد الله بن سينا في كتابه المشهور بالشفا
الخ انتهي ولكنه لا يلزم من ذلك اي من كون الافكار معدات
للنفس لقبول صور النتايج لا موجدات ان يكون الحكم
صورة ادراكية اذ انما يلزم ذلك لو كان الحكم نفس الصورة
المفاضة علي النفس من واهب الصور وليس كذلك بل الحكم
فعل يصدر عن النفس بعد قبولها صورة القبول والاذعان
المفاضة عليها من واهب الصور بعد الفكر الصحيح وبيان
ذلك ان صورة النتيجة عند شروع الطالب بمعرفتها في الاستدلال
عليها اي حين كونه مترددا فيها لا شك انها حاصلة في
النفس لا علي وجه الاذعان لان كل تصديق بنسبة مسبوق
بالاذعان لتلك النسبة المسبوق بتصور تلك النسبة
قطعا وكلما كان كذلك لم يكن المفاض علي النفس عند
تمام الفكر الصحيح من واهب الصور مجرد صورة النسبة
الخالية عن الاذعان المستتبع للحكم فانها من تلك الحيثية
كانت حاصلة حين التردد وقبل تمام الفكر الصحيح وافاضة
المفاض تحصيل للحاصل فلم يبق الا ان يكون المفاض
صورتها علي وجه الاذعان المستتبع للحكم وافاضتها علي

[illegible]

الوجه المذكور راجعة الي افاضة نفس الاذعان لتلك النسبة
خاصة كما مر ان اصل الصورة بدون الاذعان كانت حاصلة
قبل تمام الفكر الصحيح فالقبول فيما تقرر في الحكمة من ان
الافكار معدات للنفس لقبول صور النتايج بمعنى الاذعان
الذي هو من مقولة الكيف لا بمعني انتقاش النفس
الذي هو من مقولة الانفعال والمعني انها معدات بلغ
للنفس للاذعان لصور نسب النتايج المستتبع للتصديق
بها فالمقبول هنا اي الصورة المفاضة التي نسبتها الي
النفس بالقبول لها عن واهب الصور لا بالصدور
عنها هو نفس القبول الذي هو الاذعان لصور نسب
النتايج وهو امر مغاير للحكم فانا قد بينا ان الاذعان
ليس نفس الحكم والتصديق بيانا لا يمتري فيه من هو
انصف وكلما كان كذلك لم يلزم من كون الاذعان صورة
مفاضة علي النفس عند تمام الفكر الصحيح وامرا
نسبته الي النفس بالقبول عن المبدا لا بالصدور
ن عنها ان يكون الحكم ايضا كذلك بل لا يجوز ثم كون الاذعان
مستتبعا للحكم لا ينافي كون الحكم فعلا اختياريا للنفس
فان النفس عند قيام الاذعان بها انما يجب صدور
الحكم عنها وجوبا عاديا اختياريا ومن المقرر في محله
ان الوجوب بسبب الاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
ويستلزمه وهذا كما قالوا ان العاقل يستحيل عنه ما
دام

دام عاقلا ان لا يغمض عينه عند تقريب ابرة من عينه
بقصد الغرز فيها ومع هذا فهذا الاغماض انما يصدر
عنه بالاختيار فنقول ان الله اجرى عادته ان الفكر
الصحيح اذا تم فقذف بعده في القلب نورا انكشف به
لعين البصيرة ان صورة النسبة المطلوبة مطابقة
للواقع ولم يقم بالنفس حينئذ استعداد الاباء والمقاومة
لذلك المطلب بل قام بها استعداد الاذعان والقبول
لتلك النسبة فافيض عليها الاذعان والقبول لها ان
يصدر من النفس التصديق بتلك النسبة باذن الله
اي نسبة النفس تلك النسبة الي الصدق ومطابقة
الواقع وذلك بان تتكلم النفس بكلام يدل علي صدقها
وذلك لا ينافي ان يكون التصديق كسبا وفعلا
اختياريا للنفس كما لا ينافي الكسب تعلق مشية
الحق بصدور فعل من العبد عند تعلق مشيته به
مع انه يجب صدوره عنه لان مشية الله تعالي نافذة
لا يتخلف عنها مراد اصلا كما هو مقرر في الكسب ومن
هنا لك يظهر ان تقسيم ابن سينا العلم الي التصور
والتصديق في مواضع من كتبه كما نقله عنه شارح
المطالع حيث قال انه ذكر في مفتتح المقالة الاولي من
الفن الخامس من منطق الشفا ان العلم المكتسب
بالفكر والحاصل بغير اكتساب فكري قسمان احدهما

التصديق والاخر التصور وقال في الموجز الكبير في الفصل
الاول من المقالة الثالثة العلم علي وجهين تصور وتصديق
وفي اول فصول كتاب النجاة كل معرفة وعلم اما تصور
واما تصديق الي غير ذلك انتهي جريا علي الاصطلاح
المشهور المبني علي التسامح المذكور والتحقيق ما
ذكره في الاشارات وفي موضع اخر من الشفا من التقسيم
الدال علي ان التصديق خارج من ثاني قسمي العلم
مقارن له وهو ما نقله شارح المطالع عنه حيث قال
قال في الاشارات الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل
علمنا بمعني اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق
مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه مساوية لقايمتين
وذكر في الشفا ان الشي يعلم علي وجهين احدهما ان
يتصور فقط كما اذا كان له اسم فنطق به مثل معناه
في الذهن وان لم يكن هناك صدق او كذب كما اذا قيل
انسان او قيل افعل كذا فانك اذا وقفت علي معني
ما تخاطب به من ذلك كنت تصورته والثاني ان يكون
مع التصور تصديق كما اذا قيل مثلا لك ان كل بياض
عرض لم يحصل لك من هذا تصور معني هذا القول
فقط بل صدقت انه كذلك اما اذا شككت انه كذلك او
ليس كذلك فقد تصورته ما يقال لك فانك لا تشك فيما
لا تتصوره ولا تفهمه ولكن لم تصدق به بعد فكل

تصديقا

تصديق يكون معه تصور ولا ينعكس فالتصور في مثل
هذا المعني يفيدك ان تحدث في الذهن نسبة هذه
الصورة الي الاشيا انفسها انها مطابقة لها والتكذيب
يخالف ذلك انتهي وذلك لان التصديق اذا كان مقابلا
للتكذيب عنده كان فعلا اختياريا للنفس كما مر وياتي
والعلم عنده ليس فعلا فانه وان اضطرب كلامه في
حقيقة العلم كما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف
نقلا عن الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن لم يقل
في شي من اقواله في حقيقة العلم علي اضطرابات
العلم فعل فانه يفسره تارة بالتجرد عن المادة وهو راجع
الي امر عدمي وتارة يجعله مندرجا في مقولة الكيف
بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض فيجعله عبارة
عن صفة ذات اضافة وتارة يجعله عبارة عن الصورة
المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لما هية المعقول
وتارة يجعله عبارة عن مجرد اضافة فاقواله دايرة
بين ان يجعله امرا عدميا او كيفا او اضافة ولا شي
من الفعل باحد الامور المذكورة فلا شي من التصديق
عنده بعلم وهو المطلوب فان قلت قال شارح المطالع
بعد نقل هذا الكلام عنه ليس المراد ان العلم ينقسم الي
التصورين والا لم يكن القسمة حاصرة فان التصديق
عنده علم علي مقتضي تعريفه وهو ليس شيا منهما بل

صورة هذا التاليف وما يولف
منه كالبياض والعرض والتصديق
هو ان يحصل في الذهن مح

المراد ان العلم يحصل علي الوجهين وحصوله علي وجه اخر
لا ينافي ذلك انتهي قلت انه لم يرد في قوله ان التصديق
عنده علم علي مقتضي تعريفه علي مجرد الدعوي هـ
وغاية ماذكره السيد قدس سره في بيان ذلك انه قال
في قوله فان التصديق عنده علم علي مقتضي تعريفه
مانصه وهو قوله ان يحصل في الذهن نسبة هذه
الصورة الخ فانه يقتضي ان التصديق صورة ادراكية
تقبلها النفس كما نبهناك عليه فيكون علما واشار بقوله
كما نبهناك عليه الي ماذكره بقوله وقد دل اعني ابن
سينا بقوله ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
علي ان هذه النسبة ليست من افعال الذهن لان
الفعل لا ينسب الي فاعله بكلمة في فلا يقال الضرب
حصل في زيد بل يقال حصل الضرب لزيد وانما ينسب
بها المقبول الي القابل فيقال السواد حصل في الجسم
والصورة حصلت في الذهن فليس هناك للنفس الا
ادراك ان هذه الصورة التاليفية مطابقة للاشيا
انفسها او ليست مطابقة لها واما قولك نسبة هذه
الصورة الي الاشيا فمن قبيل الالفاظ الموهمة كما ان
قولك الفت بين المحكوم عليه والمحكوم به يوهم ان
لك فعلا وليس لك هنا لك الا ادراك النسبة التي هي
مورد الايجاب والسلب وادراك مطابقتها وعدم هـ
مطابقتها

مطابقتها للواقع انتهي وانت خبير بانه ليس بها هنا فان
التصديق المنطقي اذا كان عنده مقابلا للتكذيب
كما يدل عليه قوله والتكذيب يخالف ذلك كان المنطقي
بعينه هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب وقد
مر ان التصديق بخبر ما لغة هو ان ينسبه الي الصدق
وان تلك النسبة هي التكلم بما يدل علي صدقه وانه
فعل اختياري لسانيا كان او قلبيا فالتصديق هـ
المنطقي فعل اختياري ولا شي من العلم بفعل اختياري
فلا شي من التصديق المنطقي بعلم وهو المطلوب
وفي كلام ابن سينا دليل اخر علي ان التصديق المنطقي
فعل اختياري عنده غير مقابلته بالتكذيب وهو انه
قال اذا قيل لك ان كل بياض عرض لم يحصل لك من هذا
تصور معني هذا القول فقط بل صدقت انه كذلك الخ
ومعناه علي طبق مقتضي مقابلته التصديق هـ
بالتكذيب بل نسبته الي الصدق ومطابقة الواقع
بقولك انه كذلك اي بتكلمك بكلام يدل علي صدقه
ومطابقته للواقع نحو انه كذلك والتكلم فعل اختياري
فالتصديق المنطقي عنده فعل اختياري وهو
المطلوب واذا كان التصديق المنطقي عنده فعلا
اختياريا بمقتضي هذين الدليلين من كلامه ومن
المعلوم ان مقتضي ذلك ان يكون التعريف المذكور

للتصديق بهذا المعنى فلا بد لتعريفه المذكور من توجيه
ينطبق على ما دل عليه كلامه من كونه فعلا اختياريا
فنقول اما ان تكون النسبة المضافة الى هذه الصورة
على ظاهرها مصدرا من المبني للفاعل مضافا الى
المفعول وفاعله ضمير الذهن محذوفا فيكون في بمعنى
من على حد قوله ، الا عم صباحا ايها الطلل البالي ،،
وهل يعمن من كان في العصر الخالي ، وهل يعمن من كان
احدث عهده ، ثلاثين شهرا في ثلاثة احوالي ، اي من
ثلاثة احوالي والتقدير والتصديق هو ان يحصل من
الذهن نسبة هذه الصورة الخ اي يصدر منه هذا
الفعل الذي هو نسبة تلك الصورة الى الاشيار نفسها
بالمطابقة وحينئذ يصح ان يكون النسبة فعلا للذهن
لانها لم تنسب اليه بفي حقيقة وانما نسبت اليه بمن
فكما يصح ان يقال حصل الضرب لزيد يصح ان يقال حصل
الضرب من زيد بمعنى صدر منه والنكتة في التعبير
عن من بفي ان التاثير القلبي انما هو منه وفيه ه
لا يتعدى الى الغير بالذات فانه اذا صدر من النفس
نسبة تلك الصورة الى الواقع بالمطابقة حصل في النفس
اثرها الذي هو انتساب تلك الصورة الى الواقع ه
بالمطابقة فلما كان تاثير النفس انما هو منها وفيها ه
ناسب ان تذكر في مكان من تنبيها على هذه النكتة وقد

مران

مران المغايرة الاعتبارية كافية في مثل ذلك كما مر جوابه
من الطبيب اذا عالج نفسه في امراضه النفسانية واما
ان تكون النسبة بمعنى الانتساب مصدرا من المبني
للمفعول ويكون قوله والتصديق هو ان يحصل الخ
عطفا على قوله فالتصور يفيدك ان تحدث الخ من
باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والمقدم
المرفوع الجائز عند الفرا عطفا للتصديق على التصور
المعمولين للابتدا وعطفا لان يحصل على ان تحدث
المعمولين ليفيدك ويكون هو رابطة والتقدير
والتصديق يفيدك انه يحصل في الذهن انتساب
هذه الصورة الخ او يكون في الكلام حذف مضاف اي
هو موجب ان يحصل في الذهن انتساب هذه الصورة
الخ او مجاز وتعبير بالاثر الذي هو حصول الانتساب
المذكور عن التاثير الذي هو تحصيل ذلك الانتساب ه
مبالغة في تلازمهما وعدم الانفكاك بينهما وحاصل
المعنى حينئذ والتصديق هو ما به يحصل في الذهن
انتساب هذه الصورة والمجاز كالحذف يستعمل في ه
التعاريف عند وجود القرينة وهي هنا موجودة وهي
قوله السابق بل صدقت انه كذلك الدال على ان التصديق
فعل اختياري كما قررناه وقوله اللاحق والتكذيب
يخالف ذلك الدال على ما ذكر ايضا كما مر وكلما كان كذلك

ح ان الفرا يقول بجواز العطف
على معمولي عاملين مختلفين
اذا كان احدهما مرفوعا
وجوّ متقدم امه

وجب المصير الي الحذف او المجاز علي التقدير المذكور اي
كون النسبة بمعني الانتساب وبالجملة ظهر ان المنسوب
الي الذهن بفي علي هذا التقدير ليس هو التصديق
المعرف حتي يكون ذلك دليلا علي ان التصديق عنده
ليس بفعل اختياري للنفس بل هو اثر من اثاره الذي
هو انتساب تلك الصورة الي الاشيا انفسها بالمطابقة
علم لا فعل اختياري اصلا بل فيه ما يدل علي ان التصديق
عنده وكلما كان كذلك لم يكن في كلام ابن سينا هذا
ما يدل علي ان التصديق عنده علم لا فعل اختياري
اصلا بل فيه ما يدل علي ان التصديق عنده فعل
اختياري لا علم كما تبين فقوله قدس سره فليس هنا ك
للنفس الا ادراك ان هذه الصورة التاليفية مطابقة
للاشيا الخ تفريع غير صحيح فانا قد بينا ان ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة لا يستلزم التصديق
فضلا عن ان يكون عينه فمعني نسبة هذه الصورة الي
الاشيا بالمطابقة تكلمت بما يدل علي انتسابها الي
الواقع بالمطابقة بعد ادراك مطابقتها لا ادركته
مطابقتها لها كما يقتضيه بيان السيد قدس سره والتكلم
كما مر فعل اختياري للقلب وانه ناش عن الاذعان
الذي لا يتحقق الا بعد تحقق ادراك ان النسبة
واقعة كما سبق واذا علمت ان ابن سينا قايل بان

ثاني

ثاني قسمي العلم تصور معه تصديق لا نفس التصديق
وان التصديق عنده فعل اختياري ظهر لك ان
تسميته ثاني قسمي العلم بكرويدن الذي هو بمعني
التسليم والاذعان في رسالته المسماة بدانش نامه
علايي تسامح وتعبير عن احد المتعلقين بالنسبة
الخبرية اعني الادراك باسم المتعلق الاخر وهو الاذعان
للتنبيه المذكور ويؤيده انه فسر كرويدن بالتصديق
مع ان كلامه في الشفا دل علي ان التصديق فعل وقد
تبين ان الاذعان كيفية انفعالية لا فعل فكانه قال
القسم الثاني من العلم هو الادراك المتعلق بما تعلق
به الاذعان المستتبع للتصديق اعني النسبة الخبرية
واما ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
من قوله ان ابن سينا وهو القدوة في المنطق
والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان
التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والي التصور
هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن
المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمي بدانش نامه
علايي دانستن دو كونه است يكي دريافتن
ودر رسيدن وانرا بتازي تصور خوانند دوم
كرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند وهذا
تصريح بان ثاني قسمي العلم هو المعني الذي وضع

لا بد ضبط هذه الالفاظ الفارسية

باذائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس
ونفي بما عسى يذهب اليه معاند من ان كرويدن في
المنطق غيره في اللغة انتهى فنقول انا لا ننكر ان
التصديق المنطقي هو اللغوي المقابل للتكذيب
عند ابن سينا لكن لا نسلم ان التصديق نفس ثاني
قسمي العلم عنده بل هو امر خارج عن ثاني قسمي
العلم مقارن له كما بيناه ولا انه المعبر عنه بكرويدن
بل هو المعبر عنه براستكوي داشتن اذا اضيف الى
المتكلم وراست داشتن اذا اضيف الى الكلام واما
كرويدن فهو معنى التسليم الذي هو الاذعان وقد
مر غير مرة ان الاذعان منشا التصديق لا نفسه
وراستكوي داشتن معناه نسبة المتكلم الى الصدق
وهو التكلم بما يدل على صدقه والتكلم فعل اختياري
كما تبين ثم قال وقال في الشفا التصديق في قولك
البياض عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة
هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول
النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل
حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفا الذي بين
طرفي المولف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه
نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داشتن وكرويدن
وبينه

وبينه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب
اعني كاذب داشتن وبهذا يندفع ما يقال ان الحكم فعل
اختياري وهو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس
التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذي
هو من مقولة الكيف او الانفعال ويتم ما قال من
قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات
والتحقيق انه ليس ههنا للنفس تاثير وفعل بل
اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب
اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف
النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون
بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة
والمامور به يجب ان يكون من الاول فان قيل
فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود
والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض الكفار يكون
من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان
قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما فسره
رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق
اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح
حينئذ ثبت القول واطباق القول على ان المعتبر في الايمان
هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط

امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على
تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول
تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث اخر
لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون
بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء
عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر
وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى
غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب بعدم
الاعتداد به مع تلك الامارات كما في الفاء المصنف
في التاذورات انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة
بما قدمناه فان كلام ابن سينا في الشفا الادلالة
فيه على ان التصديق المنطقي المقابل للتكذيب هو
الاذعان بل الذي يدل عليه هو ان التصديق تكلم
النفس بما يدل على صدق تلك الصورة ومطابقتها
للواقع وهو ناش عن الاذعان لا نفسه كما تبين
واما قوله في دانشنامه ودوم كرويدن وان كان
صريحا في ان ثاني قسمي العلم هو الاذعان لكن يجب
حمله على ان المراد ان القسم الثاني هو الادراك
المتعلق بما تعلق به الاذعان بقرينة تفسيره كرويدن
بالتصديق وقد دل كلامه في الشفا على ان التصديق

المنطقي

المنطقي عنده هو اللغوي المقابل للتكذيب الذي هو
فعل اختياري وان التصديق ليس نفس ثاني قسمي
العلم ولا نفس الاذعان بل هو تكلم النفس الناشي
عن الاذعان الخارج عن ثاني قسمي العلم المقارن له
واذ قد تبين ان هذا الذي دل عليه كلامه في الشفا
هو التحقيق وجب حمل ما في دانشنامه عليه
ع بالتاويل المذكور جمعا بين كلاميه وسعيا في الاصلاح
بحسب الامكان فقوله ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
اعني صادق داشتن صحيح وهو تقرير لكون التصديق
فعلا للنفس في الحقيقة وان لم يقصده واما قوله
وكرويدن عطفا على صادق داشتن فليس بذاك
كما عرفت ان كرويدن معناه الاذعان الذي هو منشا
التصديق لا نفسه وكذلك قوله التصديق المنطقي
هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب صحيح واما
قوله المعبر عنه بكرويدن فلا واما قوله وبهذا يندفع
الى اخر ما في سياق قوله والتحقيق المنقول عن شرح
المطالع فقد عرفت ما فيه فلا حاجة الى اعادته ثم
نقول لو كان الايقان والاذعان متلازمين كما يدل
ت عليه قوله لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان
لزم لم ينفك الاذعان عن الايقان بالضرورة لكنه
منفك عنه في صورة الجحود بنص قوله تعالى وجحدوا

بها واستيقنتها انفسهم واما اذعان كونهم كان من جهة
الاباء عن الاقرار باللسان لا مع تصديق القلب فيرده
قوله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين
لا يومنون بالاخرة الاية فان الذين من صيغ العموم
فالاية ناصة على ان كل من لا يصدق بالاخرة جاحدا
كان او جاهلا فقلبه مشمئز عن التوحيد وكل من كان
قلبه كذلك لم يكن قلبه مذعنا للتوحيد بالضرورة لان
الاذعان ضد الاشمئزاز الذي هو الاباء عن قبول
الحق والمقاومة له وكل من لا اذعان له قلبيا فلا
تصديق له قلبيا اصلا لان الاذعان اما نفس التصديق
كما يدعيه او منشاه كما بيناه واما السوال المذكور
فجوابه في حاشية شرح المطالع حيث قال قدس سره
بعد تقرير كلام ابن سينا فان قيل فعلى هذا يكون العلم
منقسما الى اقسام ثلاثة تصور ساذج وتصور معه
تصديق وتصور معه تكذيب قلنا المراد بالتكذيب
تكذيب النسبة الايجابية وهو التصديق بالنسبة
السلبية فيندرج في مطلق التصديق الشامل لهما
انتهى وتوضيحه ان حاصل الموجبة والسالبة هو
الصادقتين حقيقة او ادعاء هذه النسبة اي الوقوع
في الموجبة واللاوقوع في السالبة مطابقة للواقع
فقد تحقق نسبة ايجابية في القضية مطلقا موجبة

كانتا

كانت او سالبة وحاصل التكذيب بالنسبة الايجابية
هذه النسبة ليست مطابقة للواقع وهي قضية سالبة
فالتصديق بها تصديق بالنسبة السلبية فيندرج
في مطلق التصديق الشامل لهما كما قاله قدس سره
فان الجاحد اذا قال ان دعوى النبي صلى الله عليه
وسلم ليست مطابقة للواقع مع استيقان صدقها فقد
صدق بهذه السالبة التي بها كذب دعوى النبي فيصدق
على ادراك ان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم
صادقة مع الحكم عليها بانها غير صادقة جحودا انه هو
تصور مع حكم بنفي وتصديق بسلب وثاني قسمي العلم
تصور معه حكم بنفي او اثبات فيندرج في مطلق
التصديق الشامل لهما والله اعلم ثم قال في شرح
المقاصد انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى
اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك
فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية هي
للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب
وقد تحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط فيما
اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما
هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من
القلب لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في التصديق

اللغوي ممنوع بل معلوم الانتفا قطعا ولو كان الايمان وهو
والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصا ف
به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على
من يعرف معنى هذه المقولة انتهى وانت خبير بما فيه
بعد الاحاطة بما قدمناه اما اولا فلانا بينا ان الادراك
لا يستلزم الاذعان فضلا عن ان يكون عينه بنص قوله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى ود
كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا
حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق
وقوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناهم الاية فقد تحقق منهم الجحود والكفر مع وجود
الاستيقان وتبين الحق والمعرفة التامة بالرسول
صلى الله عليه وسلم وهو دليل عدم الاذعان لقوله
تعالى ان الذين لا يومنون بالاخرة قلوبهم منكرة والانكار
مقابل للاذعان مجامع لضده الذي هو الاباء ومن
اصدق من الله قيلا واما ثانيا فلانه قد مر ان
التصديق المنطقي هو اللغوي المقابل للتكذيب وقد
بينا ان التصديق اللغوي فعل اختياري كالتكذيب
فالتصديق المنطقي فعل اختياري وان كان اثره
كيفية اعني الكلام النفسي بمعنى المتكلم به واما ان
الايمان والتصديق لو كان من مقولة الفعل لما صح
الا

الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة الخ ففيه ان
التصديق الشرعي كما قدمناه له معنيان احدهما من
مقولة الفعل والثاني من مقولة الكيف وهو بالمعنى
الاول وان كان متصرما كما هو مقتضى مقولة الفعل
لكنه بالمعنى الثاني باق لكونه كيفية وهو مصحح للاتصاف
به حقيقة بعد المباشرة والتحصيل كما مر والله اعلم
ثم قال فان قيل قد ذكر مثل امام الحرمين والامام
الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس
غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمتعين ان
يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس من
حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام
النفس سوا كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او
استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من
المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق
والا لكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار
والاستخبار وساير ما يحصل في القلب وليس كذلك بل
انكاره عايد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه
المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي عن
التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض
واية مقولة من المقولات ولا محيص سوى تسليم
انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار هـ

الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من
جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل
او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال
غير العلم والاعتقاد انتهى اقول وفيه بحث اما اولا
فلما تبين ان الكلام النفسي له معنيان الاول التكلم
والثاني المتكلم به والاول من مقولة الفعل ولا شي
من العلم والارادة بفعل فلا شي منهما بكلام النفس
بهذا المعنى بلا شبهة والمعنى الثاني كلمات مخيلة
مرتبة في الذهن على وجه اذا برزت في صورة
الكلمات المسموعة عادة كانت عين الكلام اللفظي وهو
بهذا المعنى وان كان كيفية نفسا كما ان العلم في المشهور
والارادة كذلك لكنه بهذا المعنى اثر الكلام بالمعنى الاول
ولا شي من العلم والارادة وان كانا كيفيتين باثر الكلام
بالمعنى الاول فلا شي منهما بالكلام بالمعنى الثاني
ايضا فالكلام النفسي بالمعنيين غير العلم والارادة
قطعا وحيث بينا انه بالمعنى الاول من مقولة الفعل
وبالمعنى الثاني من مقولة الكيف فقد حصل منه
ما يكفي للتفصي عن مطالبة انه من اية مقولة
من المقولات ومنه يظهر الخلل في الحصر المذكور بقوله
ولا محيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسانية
الا فانه اذا كان من مقولة الفعل باحد المعنيين

فقد

فقد وجد المحيص عما ذكروا واما ثانيا فلان معنى تحصيله
بالدليل والتقليد تحصيل المعرفة التي يتوقف التصديق
عليها فان التصديق لا يتحقق الا عند تحقق الاذعان
الموقوف على معرفة صدق دعوى النبي اي ادراك
مطابقتها للواقع فكل من بلغه دعوة النبي وجب عليه
الاقبال والاصغا لما يورده في رسالته فان قذف الله
في قلبه نورا كاشفا عن صدق ما جاء به فاذعن له
فصدق به من غير ان يكون منه نظر واستدلال فقد
حصل المقصود وهذا هو التقليد الصحيح وان لم يقذف
في قلبه النور المذكور عند اول سماع ما يورده
الرسول في رسالته وجب عليه النظر حتى يظهر له صدق
دعواه فيذعن لها فيصدق بها فان شرح الصدر
للاسلام قد يكون عقيب نظر واستدلال وقد يكون
ابتداء من غير نظر واستدلال وبالجملة لا يتحقق
التصديق الا بعد تحقق معرفة صدق دعوى
النبي وادراك مطابقتها للواقع سواء كان ذلك الادراك
بالنور المقذوف في القلب من غير ان يكون من صاحبه
نظر واستدلال او بواسطة الدليل ومن هنا يتضح
معنى قول الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى
التصديق قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا
يصح دونها وهو ما نقله عنه المحقق الكمال بن الهمام

في كتابه المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة حيث
قال قال صاحب الغنية اختلف جواب الشيخ ابي الحسن
الاشعري في معنى التصديق الذي هو تمام حقيقة
الايمان عنده فقال مرة هو المعرفة بوجوده تعالى
والالهية وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس
غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وهذا الثاني
قد ارتضاه القاضي ابو بكر الباقلاني فان التصديق
والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال اجدر منه
بالعلوم والمعارف ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان
انتهى الى هنا كلام ابن الهمام المنقول عن صاحب الغنية
مع كلمات من شرح تلميذه الكمال ابن ابي شريف اقول
اذا حمل المعرفة في اول جوابي الاشعري على المعرفة
التصديقية اي الادراك المجامع للاذعان المستتبع
للتصديق كما هو الظاهر بقرينة ان المعرفة المجامعة
للاباء المستتبع للجحود ليس بايمان لم يكن بين جوابيه
اختلاف في المعنى والله اعلم ويؤيده ما في شرح
المقاصد من انه يقع في كلام كثير من علماء الملة
وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة
والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي
انتهى ويزيده تاييدا انهم نقلوا عن الاشعري ان اول
ما يجب على المكلف معرفة الله تعالى ثم قالوا والمراد

بمعرفته

بمعرفته هنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبو
والسلبية بقدر الطاقة البشرية انتهى ثم نقول ان اراد
الشيخ الاشعري بالقول معناه المصدري الذي هو
التكلم ففي بمعنى من اي التصديق تكلم من النفس
والقول من مقولة الفعل وان اراد به معنى المقول
ففي على بابها والقول من مقولة الكيف وقول ابن
الهمام وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن انه اي التصديق
كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
الخ يدل بظاهره على انه حمل كلام الشيخ على الاحتمال
الاول حيث عبر باللام مكان في في قوله كلام للنفس
الخ والله اعلم وهذا الاحتمال هو الظاهر من قول امام
الحرمين في الارشاد حيث قال والمرضي عندنا ان حقيقة
الايمان هو التصديق والمؤمن بالله من صدقه
ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت
الا مع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على حسب
الاعتقاد انتهى ثم نقول قول الشيخ الاشعري قول في
النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها صريح في
ان الكلام النفسي غير المعرفة بالذات وظاهر في ان
المعرفة شرط له وقد بينا الامرين بيانا شافيا باذن
الله الذي كان ولم يزل للمهمات كافيا والحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد

تتمة

جات رسل ربنا بالحق فصل اللهم علي سيدنا ونبينا محمد
عبدك ورسولك النبي الامي وعلي اله وصحبه اجمعين
وعلي ساير الانبيا والمرسلين وعلي الهم وصحبهم والتابعين
وعلي اهل طاعتك اجمعين من اهل السموات واهل
الارضين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين عدد
خلقك ورضي نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك كلما
ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون وسلم تسليما
كثيرا امين ثم نرجع ونقول توحيد الحق ونسبته الي
الوحدانية اما في الالوهية او في الخالقية او في
وجوب الوجود المستلزم لتوحيد الكمال بالذات فاشار
الي الاول بقوله الاله والي الثاني بقوله خالق كل
عامل والعمل فان المراد خالق كل شي ولكن لما كان اعمال
العباد محل النزاع نص عليها تنبيها علي انه الحق والمنعم
لا ينازع فيما سواها والدنا يبحث عن الضمير المضاف اليه اي
خالق كل عامل وعمله علي حد قوله تعالي فان الجنة
هي الماوي علي ما اجازه الكوفيون وبعض البصريين
وكثير من المتاخرين واشار الي الثالث بقوله الازلي
فان ازليته تستلزم وجوب وجوده بنا علي ان العالم
حادث كما دل عليه المليون ثم اشار الي ان كلمة التوحيد
جامعة لجميع اقسام التوحيد صريحا او التزاما حسبما
رتبها علي ما تقدم بالنا فقال فانف الالوهية عن سواه

واثبت

واثبت له بلا اله الا هو بنقل حركة الهمزة الي الها اي
واثبتها اي الالوهية له تعالي بعد نفيها عن غيره بهذه
الكلمة اي لا اله الا الله والكلام هاهنا في مقامات
الاول ان هذه الكلمة تفيد قصر الالوهية عليه تعالي
قصرا حقيقيا الثاني ان ذلك يستلزم قصر وجوب
الوجود عليه تعالي الثالث في انه يستلزم الخالقية
عليه تعالي الرابع في ان قصر وجوب الوجود عليه تعالي
يستلزم حصر الكمال بالذات مطلقا في الله تعالي الخامس
في ان قصر الكمال بالذات عليه يستلزم تنزهه عن جميع
النقايص السادس في نقل الخلاف في اول واجب
علي المكلف ونقل ان النزاع لفظي السابع في بيان
صحة ايمان المقلد تقليدا صحيحا وان النظر ليس
بواجب علي كل احد وان التقليد الصحيح محصل للعلم
بالمعني الذي سياتي المقام الاول في ان هذه
الكلمة تفيد قصر الالوهية عليه تعالي قصرا حقيقيا
اعلم اولا ان القصر في اصطلاح اهل البيان جعل
احد طرفي النسبة في الكلام مخصوصا بالاخر بحيث
لا يتجاوزه اما علي الاطلاق او بالاضافة بطرق
معهودة والتخصيص بالشي بحيث لا يتجاوزه علي
الاطلاق هو القصر الحقيقي وبحيث لا يتجاوزه
بالاضافة هو القصر الاضافي وكل منهما منحصر في

نوعين قصر الموصوف علي الصفة وقصر الصفة علي الموصوف
والمراد المعني القايم بالغير لا النعت النحوي ثم القصر له طرق
منها النفي والاستثنا ووجه افادتهما القصر هو ان النفي
اذا ورد علي المحكوم عليه كان متوجها الي نسبة شي ما
اليه واذا ورد علي المحكوم به كان متوجها الي نسبته الي
شي ما ثم ذلك الشي اما مذكور او مقدر يتعين بمعونة
المقام وقراين الاحوال عام مناسب للمستثني في جنسه
وصفته فاذا اخرج منه بعضه بالا اعتبر انعقاد الحكم
ايجابا وسلبا صار ذلك البعض المخرج مثبتا او مثبتا له
وما عداه منفيا او منفيا عنه وهذا هو المعني بالقصر
ولما كان المقصور عليه هو الذي يلي الا والمقصور هو
الواقع في سياق النفي قال النحويون اذا اقترن المبتدا
بالا وجب تقديم الخبر نحو وما لنا الا اتباع احمد واذا اقترن
الخبر بالا وجب تاخيره نحو وما محمد الا رسول اذا تمهد
هذا فنقول لا اله الا الله من قصر الصفة التي هي الخبر
اعني الا الله علي الموصوف الذي هو المبتدا اعني اسم
الله الجليل قصرا حقيقيا فان اصل التركيب الله اله فلما
اريد قصر الخبر علي المبتدا قدم الخبر فاقترن بلا واخر المبتدا
فاقترن بالا لان المقصور عليه هو الذي يلي الا والمقصور
هو الواقع في سياق النفي كما تقدم وقد مر عن النحويين
ان المبتدا اذا اقترن بالا وجب تقديم الخبر فقبل اعتبار

النسخ

النسخ لا بد ان يتحول مبتدا من احد قسميه لانه لا التبرئة من
نواسخ المبتدا والخبر ولا ينسخ لاسميتها الا ما كان مبتدا
قبل النسخ فلا بد ان يتحول الخبر المتقدم مبتدا من احد
قسميه قبل اعتبار النسخ وحينيذ فاما ان يتحول مبتدا
من قسمه الاول اي الاسم المجرد عن العوامل اللفظية
المخبر عنه او من قسمه الثاني اي الوصف المعتمد علي
نفي او استفهام الرافع لمكتفي به عن الخبر فان تحول مبتدا
من قسمه الثاني بنا علي انه بمعني مالوه فيكون من
باب لا شافي الا انت اي لا شافي احد الا انت فيقدر له
مرفوع عام ثم يعتبر النسخ فيصير الخبر المتقدم المتحول مبتدا
بعد التقديم اعني اله اسم لا ويصير مرفوعه المقدر العام
اعني احد سادا مسد خبرها والتقدير لا اله احد الا الله
اي لا معبود احد الا الله فاسم الله الجليل مرفوع علي
انه بدل من مرفوع اله السادّ مسد خبره بدل بعض
من كل من قبيل بدل الجزئي من الكلي فلا حاجة الي
ضمير الربط وانما صح الرفع باله لانه بمعني مالوه من أله
الاهة والوهة والوهية عبد عبادة علي ما في القاموس
وهم اذا كانوا يرفعون بالجامد الصرف اما بتاويل او
بغير تاويل فمن باب الاولي ان يجوزوا الرفع بنحو اله
مما هو فعال بمعني مفعول وضعا لا تاويلا فصح ان
يكون التقدير لا اله احد الا الله علي ان يكون اسم الله

مستثنى مفرغا مرفوعا باسم لا سادا مسد خبرها ولنكتف
هنا بهذا القدر من بيان هذا القسم اي تحول الخبر المتقدم
مبتدا من قسمه الثاني فانه الموافق لظاهر النظم واما
ما يتعلق به وبالقسم الاخر من زيادة البيان وما اوردوا
عليها من الاشكالات مع الجواب عنها منفصلا على وجه
الاستيفا والاستيعاب فقد افردنا له رسالة سميناها
انباه الانباه على تحقيق اعراب لا اله الا الله فمن وجدها
فليراجعها ان شا والله التوفيق ثم نقول لا اله الا الله
لاشتمالها على النفي والاثبات جملتان اسميتان لان كلا
من النفي والاثبات يقتضي طرفين لينعقد الحكم بينهما
فطرفا الاثبات هو الاسم الجليل مع حصة الايجاب من
اله وطرفا النفي هو احد مع حصة النفي من اله ولما
كانت الجملة الاسمية كما هو المشهور دالة على الثبوت وهي
اما مثبتة او منفية والثبوت اعم من ان يكون على وجه
الاستمرار اولا على وجه الاستمرار صح ان يقصد بالجملة
الاسمية استمرار الثبوت اذا كانت مثبتة واستمرار النفي
اذا كانت منفية بحسب المقامات قال السيد الجرجاني
قدس سره في شرحه للمفتاح ان الجملة الاسمية بجزئيها
كما اذا كانت مثبتة يقصد بها بحسب المقامات استمرار
الثبوت كذلك اذا كانت منفية يقصد بها بحسبها استمرار
النفي انتهى ومن المعلوم ان كلا من استمرار الثبوت واستمرا
النفي

النفي اعم من ان يكون ممكن الزوال او غير ممكن الزوال فصح
ان يقصد بها نفيا واثباتا الاستمرار الذي يمتنع زواله
وهو المعبر عنه بالضرورة في اصطلاح المنطقيين واذا
كان كذلك صح ان يقصد بالجملة الاسمية المثبتة من
لا اله الا الله التي طرفاها اسم الله مع حصة الايجاب
من اله استمرار الثبوت الممتنع الانفكاك وبالمنفية منها
التي طرفاها احد المقدر بعد الا استثنا مع حصة السلب
من اله استمرار النفي الممتنع الانفكاك ولا شك ان مقام
الدعوة الى كلمة التوحيد قرينة على ان المعنى المراد
من لا اله الا الله نفيا واثباتا هو هذا الاستمرار الممتنع
الانفكاك ضرورة ان هذا المعنى هو المطابق لما في نفس
الامر فهو المقصود للشارع فانه لا يريد الا الصدق هو
وان اهل اللسان المبعوث هو اليهم بلسانهم قد فهموا منه
ذلك بدليل قوله تعالى انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله
يستكبرون ويقولون أئنا لتاركوا الهتنا لشاعر مجنون
ووجه دلالته على ما ذكرناه هو ان الصادق اخبر بان
انكارهم بما يلزم من الاعتراف بلا اله الا الله من ترك
الهتهم واختصاصه تعالى بالالوهية انكار محض استكبارا
لا لتمسك عقلي فلو لم يفهموا من كلامه ما قصده صلى
الله عليه وسلم في مقام الدعوة الى كلمة التوحيد من
الاستمرار على سبيل امتناع الانفكاك نفيا واثباتا لم

يكن انكارهم لذلك استكبارا بل انكار الدليل عقلي لكنه استكبار
بالنص فلم يفهموا منه الا الاستمرار الممتنع الانفكاك نفيا
واثباتا وهو المطلوب فلا اله الا الله قضيتان حمليتان
ضروريتان اولاهما سالبة كلية موضوعها احد المقدر بعد
الاستثنا ومحمولها حصة النفي من اله وثانيتهما موجبة
شخصية موضوعها الاسم الله ومحمولها حصة الايجاب
من اله وانما قلنا بعد الاستثنا لان الاستثنا مقدم
على الحكم ايجابا وسلبا واحد قبل الاستثنا وان كان
شاملا لله تعالى وغيره لغة لكنه بعد الاستثنا لا يشمله
لغة فيصح السلب كليا عند انعقاد الحكم المعتبر بعد الاستثنا
فظهر بما قررناه ان لا اله الا الله تدل دلالة لغوية على ان
الالوهية ثابتة لله تعالى بالضرورة ومنتفية عن كل
ما سواه بالضرورة وهو المعني بقصر الالوهية عليه
تعالى قصرا حقيقيا وبالله التوفيق المقام الثاني ان
قصر الالوهية عليه سبحانه يستلزم قصر وجوب الوجود
عليه تعالى فنقول قد تبين فيما تقرر ان الالوهية
مقصورة على الله تعالى قصرا حقيقيا بالضرورة وكلما كا ن
لا اله الا الله دالة على قصر الالوهية على الله قصرا
حقيقيا بالضرورة كانت دالة على ان الله تعالى واجب الوجود
وان كل موجود سواه ممكن الوجود وايضاح ذلك ان
اثبات شي لشي على وجه الانحصار فيه فرع على اصل
ثبوته

ثبوته له واصل ثبوته له فرع على ثبوت المثبت له في نفسه
فان ما لا ثبوت له في نفسه لا يتاتى اثبات شي له وقد
تبين ان لا اله الا الله دالة لغة على انحصار الالوهية
في الله تعالى بالضرورة فكانت دالة على ان وجوده
تعالى في نفسه بل اصل ثبوت الالوهية له تعالى ايضا
مسلم الثبوت مفروغ عنه لا نزاع فيه وانما النزاع في
قصر الالوهية عليه تعالى فالموحد يخصها به بلا اله
الا الله والمشرك يقول اجعل الالهة الها واحدا ان
هذا لشي عجاب ولا شك ان الالوهية صفة لا تكون الا اي وجوديه
لموجود حقيقة واتفاقا فاذا دلت لا اله الا الله على
انها ثابتة لله تعالى بالضرورة الازلية الابدية فقد
دلت على ان الوجود ثابت لله تعالى بالضرورة الازلية
الابدية ولا يكون كذلك الا اذا كان واجب الوجود
فقصر الالوهية عليه تعالى بالضرورة الازلية الابدية
مستلزم لوجوب وجوده بل لانحصار وجوب الوجود
فيه اذ لو كان موجود غيره واجب الوجود لاستحق
ان يعبد لان الواجب كذلك بالضرورة لكن لا اله الا الله
فلا واجب الا الله وهو المطلوب فاتضح استلزام قصر
الالوهية على الله تعالى قصرا حقيقيا قصر وجوب
الوجود عليه قصرا حقيقيا وبالله التوفيق المقام
الثالث في ان قصر الالوهية يستلزم قصر الخالقية

فنقول واما استلزامه قصر الخالقية عليه تعالى حقيقيا فلان
الله تعالى لما كان هو الذي يستحق ان يعبده كل مخلوق
بمقتضى قصر الالوهية عليه تعالى قصرا حقيقيا المستفاد
من منطوق لا اله الا الله كان هو النافع الضار فهو
الخالق لكل شي فان كل من لا يكون خالقا لشي لا يكون نافعا
ضارا على الاطلاق وكل من لا يكون نافعا ضارا على
الاطلاق لا يستحق ان يعبده كل مخلوق بل البعض الذي
يقدر على نفعه وضره لكن الذي يقتضيه قصر الالوهية
عليه تعالى قصرا حقيقيا هو ان الله هو الذي يستحق
ان يعبده كل مخلوق فهو النافع الضار على الاطلاق
فهو الخالق لكل شي وهو المطلوب وبالله التوفيق هـ

المقام الرابع في ان قصر وجوب الوجود عليه سبحانه
يستلزم قصر الكمال بالذات مطلقا على الله تعالى فنقول
لا يخفى ان كل كمال للممكن فهو فرع وجوده اذ قبل وجوده
ليس له الا القابلية المحضة للوجود والكمالات المترتبة
عليه ولا شك ان وجوده مستفاد من الواجب تعالى
فكذلك جميع كمالاته المترتبة على الوجود فالكمالات كلها
بالذات للواجب فانحصار وجوب الوجود في الحق سبحانه
كما يدل عليه لا اله الا الله التزاما مستلزم لانحصار الكمال
مطلقا في الحق سبحانه وكلما كان كذلك كان حياة
الممكن وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه

وساير

وساير كمالاته المترتبة على وجوده كلها فايضة عليه من
اشعة انوار كمالات الحق سبحانه كاصل وجوده فلا
اله الا الله دالة على توحيد الصفات كما انها دالة على
توحيد الافعال وتوحيد الالوهية ومن دلالتها على
توحيد الصفات يتضح للمستبصر باذن الله توحيد
الافعال مع اثبات الاستطاعة والكسب للعبد بتاثير
قدرته باذن الله لا بالاستقلال فليتنبه له وبالله
التوفيق

المقام الخامس في ان قصر الكمال عليه تعالى
يستلزم تنزهه عن جميع النقايص فنقول لا يخفى ان
لا اله الا الله اذا دلت على حصر الكمال مطلقا في الله
تعالى فقد دلت على انه تعالى منزه عن جميع النقايص
اذ لو كان له نقص ما لفاته في مقابلته كمال ما لكن
لا فوت لكمال ما لان الكمالات كلها له بالذات كما تبين
فهو منزه عن جميع النقايص وهو المطلوب فقد
اتضح لك ان لا اله الا الله على ايجازها واختصارها
قد تضمنت التفاصيل والله يتولى الحق وهو يهدي
السبيل ولاح لك ان الشارع لامر ما جعلها مفتاح
الاسلام واساس الدين ومهداة الانام وبالله التوفيق
العليم العلام

المقام السادس في نقل الخلاف في اول
واجب على المكلف ونقل ان النزاع لفظي فنقول قد
اختلف في اول واجب على المكلف ماذا فالاكثر ومنهم

بلغ المقابلة

الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى على انه معرفة
الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وعليه
يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية والمراد
بمعرفة الله هنا كما قال الاستاذ جلال الدين محمد بن
اسعد الدواني رحمه الله في شرحه للعقايد العضدية
هو التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية ه
والسلبية بقدر الطاقة البشرية وقد تبين مما قررناه
ان الاقرار بلا اله الا الله مصدقا بمضمونها يتضمن هذه
المعرفة المرادة ههنا لما تبين من دلالتها على وجود
الحق سبحانه وثبوت الالوهية له تعالى على وجه الانحصار
فيه بالضرورة المستلزم لوجوب وجوده تعالى على وجه
الانحصار فيه بالضرورة المستلزم لانحصار الكمالات
كلها فيه بالضرورة المستلزم لتنزهه سبحانه عن جميع
النقايص بالضرورة فالتصديق بها هو التصديق
بوجوده تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية
كلها فاول واجب هو الاقرار بلا اله الا الله مصدقا
بها تصديقا جازما وذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على
الله عز وجل الحديث الذي اورده الحافظ السيوطي في
كتاب الايمان من كتابه الازهار المتناثرة في الاخبار
المتواترة

المتواترة يدل على ان اول واجب نافع في الدنيا والاخرة
هو الاقرار بلا اله الا الله مع التصديق بمضمونها كما
يوضحه قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه الى
نحو اهل اليمن انك تقدم على قوم من اهل الكتاب
فليكن اول ما تدعوهم اليه ان يوحدوا الله فاذا هم
عرفوا ذلك فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات
في يومهم وليلتهم الحديث الصحيح الذي اخرجه البخاري
في اول كتاب التوحيد والظاهر المتبادر من قولهم
اول واجب هو الاول الحقيقي لا الاضافي وان كان
واحدا بالنوع فالكلام فيمن يريد ان يدخل في الاسلام
ويلتزم احكامه ظاهرا وباطنا كما اشار اليه في تفسير
المكلفين في اول الفصل بالذين تهيأوا الان ليلتزموا
ما فيه كلفة من الاحكام الشرعية وهو قرينة على ان
المراد بالمعرفة المعرفة الكاملة النافعة في الدنيا
والاخرة كما هو المتبادر منها ايضا وحيث ان الاخرة
غيب كالباطن والدنيا في الشهادة كالظاهر فالنافع
فيهما تصديق الظاهر والباطن اي اللسان والقلب
فلا بد من الاقرار مع التصديق القلبي فاول واجب
هو الاقرار بلا اله الا الله مع التصديق بمضمونها قال
الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي في الباب الثاني
من كتاب العلم من الاحيا بعد نقل الخلاف في العلم

الذي هو فرض عين ما نصه والذي ينبغي ان يقطع به المحصل ولا يستريب فيه ما سنذكره وهو ان العلم كما قدمناه في خطبة الكتاب ينقسم الي علم معاملة وعلم مكاشفة وليس المراد بهذا العلم اي الذي هو فرض عين الا العلم المعاملة والمعاملة التي كلف الله العبد العاقل البالغ اياها ثلاثة اعتقاد وفعل وترك فاذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام او السن ضحوة نهار مثلا فاول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناهما وهو قول لا اله الا الله محمد رسول الله وليس يجب عليه ان يحصل كشف ذلك لنفسه والبحث بالنظر وتحرير الادلة بل يكفيه ان يصدق بالتقليد ويعتقده جزما من غير اختلاج ريب واضطراب نفس وذلك قد يحصل بمجرد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان اذ اكتفي رسول الله صلي الله عليه وسلم من اجلاف العرب بالتصديق والاقرار من غير تعلم دليل فاذا فعل ذلك فقد ادي واجب الوقت وكان العلم الذي هو فرض عليه في الوقت بدليل انه لو مات عقب ذلك مات مطيعا لله تعالي غير عاص له وانما يجب غير ذلك لعوارض تعرض الي اخر ما بسط فيه الكلام رحمه الله تعالي وجزاه عن الاسلام خيرا وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ

تعلم الكلمتين وفهمهما وليس يلزمه امر وراء هذا في الوقت صح

ابي

ابي اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم علي النظر المتقدم علي المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الي النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم علي اول اجزائه قال في المواقف والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الي النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقول شيخنا ابتاه الله تعالي ونفع به اول واجب له تريد توحيد مولاك الاختيار لقول الشيخ ابي الحسن الاشعري والاكثرين علي ما قررناه وفيه اشارة الي ان المراد اول واجب علي المكلف بعد تحقق القصد منه هو التوحيد لا مطلقا هذا وقال السيد قدس الله سره في شرح المواقف ثم ان المصنف المحقق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل علي ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الي قصد واختيار اخر

ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
انتهي اقول قد صرح الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله
تعالي في كتاب شرح عجايب القلب من الاحيا بان الهم فعل
اختياري للقلب وسماه قصدا ونية لكن الذي يفهم من
كلامه ان تسميته اختياريا انما هو باعتبار حصوله من
اختياري وذلك انه قال في مبادي الافعال الاختيارية
الرابع تصميم العزم وجزم النية وهذا ما نسميه هما بالفعل
ونية وقصدا وهذه الهمة قد يكون لها مبدا ضعيف
ولكن اذا اصغي القلب الي الخاطر الاول حتي طالت مجاذبته
للنفس تاكدت وصارت ارادة مجزومة فاذا انجزمت
الارادة فربما يندم بعد الجزم فيترك العمل وربما يغفل
بعارض ولا يعمل بها وربما يعوقه عايق فيتعذر عليه
العمل الي هنا كلامه رحمه الله تعالي فقوله وهذه
الهمة قد يكون لها مبدا ضعيف ولكن اذا اصغي القلب
الي الخاطر الاول تاكدت الخ يدل علي ان الارادة عنده
هي الشوق المتاكد الذي سماه هما ونية وقصدا وان
التاكيد يحصل باصغايه الي الخاطر الاول واصغاوه
فعل اختياري لامكان اعراضه عن الخاطر الاول وترك
التفاته اليه واذا كان الاصغا اختياريا كانت الارادة
ناشية عن فعل اختياري فان الاصغا نتج اعتقاد
الملايمة فيما خطر له فانبعث منه الشوق الكامل المتاكد
حتي

حتي صارت ارادة مجزومة فيكون تسميته اختياريا باعتبار
حصوله من اختياري ثم رايته صرح بذلك في كتاب النية
والصدق والاخلاص حيث قال بيان ان النية غير
داخلة تحت الاختيار وساق الكلام الي ان قال بل لا طريق
الي اكتساب صرف القلب الي الشي وميله اليه وتوجهه
نحوه الا باكتساب اسبابه وذلك مما قد يقدر عليه وقد
لا يقدر عليه الي اخر ما بسط فيه الكلام رحمه الله تعالي
اذا تمهد هذا فنقول ان من قال اول واجب هو
القصد الي النظر ان اراد توجيه القصد الي النظر ه
وتحصيل القصد اليه اي استعمال الفكر فيما ينبعث منه
القصد الي النظر وتحصيله كان كلاما صحيحا لانه فعل
اختياري ولا يلزم دور ولا تسلسل لجواز ان يستعمل
الفكر عند سماع الدعوة الي الايمان من الرسول او ممن
امن به فيما ينبعث منه اعتقاد ملايمة توجه
القلب الي النظر ورجحانه اعتقادا ينبعث منه الشوق
الكامل وانصراف القلب وتوجهه الي النظر في معرفة
الله تعالي من غير معارض فيصير ارادة مجزومة
يتحقق بعدها النظر في معرفة الله تعالي ويكون
الموجب للقصد الي هذا الاستعمال للفكر في الامر المذكور
مجرد سماع دعوى النبي وبلوغ دعوته اليه فينقطع
السلسلة عنده وذلك ان العاقل المنصف اذا وفي

النظر حقه عند ما بلغه دعوة مدعي النبوة علم ان دعواه
ممكنة وعلم ان الاعراض حينيذ عن النظر في امره مظنة
هلاك لاحتمال صدق دعواه عقلا وعلم ان توجيه
القصد الي النظر في امره لا خطر فيه اصلا لانه اما
ان يكون صادقا فيظهر له صدق دعواه فيصدقه
فيفوز بالسعادة الابدية او كاذبا متنبيا فيظهر له كذب
دعواه فيطمين قلبه عن القلق ويفرغ خاطره من
تشويش حصل له من احتمال صدقه قبل النظر وكلما
كان الاعراض من النظر مظنة الهلاك والنظر مما لا خطر
فيه اصلا كان النظر هو الراجح عند العاقل بالنسبة الي
الاعراض معه قال الامام الغزالي في كتاب التوبة من
الاحيا ما نصه فن العاقل يسلك طريق الامن في جميع
الاحوال انتهي وكلما كان النظر هو الراجح في اعتقاده
العاقل من الاعراض كان اعتقاد ذلك الرجحان سببا
لانبعاث القصد وتوجه القلب الي النظر فلو اعرض
عنه بعد بلوغ دعوة النبي اليه كانت الحجة قايمة
عليه فان الله قد اعطاه العقل الذي هو مناط
التكليف ومقتضي العقل سلوك طريق السلامة
لا الهلاك والسلامة في النظر لا الاعراض قال تعالي
ومن اظلم ممن ذكر بايات ربه فاعرض عنها ونسي
ما قدمت يداه وقال تعالي ومن اظلم ممن ذكر بايات

ربه

ربه ثم اعرض عنها انا من المجرمين منتقمون وكل من بلغه
دعوة النبي فقد ذكر بايات ربه فاعراضه بعد ذلك
ظلم يستحق الانتقام فان الله تعالي انما غيي نفي التعذيب
ببعث الرسول حيث قال وما كنا معذبين حتي نبعث
رسولا فبعد بعث الرسول يستحق التعذيب ان اعرض
فالاقبال والاصغا وترك التكذيب والاعراض واجب
وبالله التوفيق المقام السابع في بيان صحة
ايمان المقلد تقليدا صحيحا وان النظر ليس بواجب علي
كل احد وان التقليد الصحيح محصل للعلم والمعرفة بالمعني
الذي سياتي فنقول قول شيخنا الناظم ابقاه الله ورحم
ونفع به اول واجب له تريد توحيد مولاك مع سكوته
عن وجوب النظر اشارة الي ما هو المختار من صحة
ايمان المقلد تقليدا صحيحا وان النظر ليس واجبا علي
كل احد بل علي من لم يحصل له التصديق الجازم اول
ما يبلغه الدعوة قال الشيخ ابن حجر المكي في الفتح
المبين في شرح حديث جبريل واعلم ان وجوب الايمان
بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر لا يشترط
فيه ان يكون عن نظر واستدلال بل يكفي اعتقاد
جازم بذلك اذا المختار الذي عليه السلف وايمة الفتوى
من الخلف وعامة الفقها صحة ايمان المقلد ونقل
المنع عن امام السنة الشيخ ابي الحسن الاشعري كذب

عليه كما قاله الاستاذ ابو القاسم القشيري ثم قال ومما يرد
علي زاعم بطلان ايمان المقلد ان الصحابة رضوان الله
تعالي عليهم اجمعين فتحوا اكثر العجم وقبلوا ايمان عوامهم
كاجلاف العرب وان كان تحت السيف او تبعا لكبير لهم اسلم
ولم يامروا احدا منهم اسلم بترديد نظر ولا سالوه عن
دليل تصديقه ولا ارجاوا امره حتي ينظر والعقل يجزم
في نحو هذا بعدم وقوع استدلال منهم لاستحالته ح
فكان ما اطبقوا عليه دليلا اي دليل علي صحة ايمان
المقلد وقال في شرح قوله صلي الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتي يشهدوا ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله الحديث وصح هذا ان الاتي بهما
مومن حقا وان كان مقلدا بالمعني الذي قررناه ثم
في مبحث الايمان مع دليله وهو قوله ان التقليد
ان يسمع من نشا بقلة جبل الناس يقولون للخلق رب
خلقهم وخلق كل شي من غير شريك له ويستحق العبا
عليهم فيجزم بذلك اجلالا لهم عن الخطا وتحسينا للظن
بهم فاذا تم جزمه بانه لم يجوز نقيض ما اخبروا به
فقد حصل واجب الايمان وان فاته الاستدلال لانه
غير مقصود لذاته بل للتوصل به للجزم وقد حصل
ثم قال قال المصنف يعني الامام النووي وهو ايه
ان الاتي بالشهادتين مومن حقا وان كان مقلدا

مذهب

ده

مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف الي ان
قال ولانه صلي الله عليه وسلم اكتفي بالتصديق بما
جا به ولم يشترط المعرفة بالدليل وقد تظاهرت بهذا
احاديث في الصحيح يحصل بمجموعها التواتر والعلم
القطعي انتهي واعلم ان صاحبي المواقف والمقاصد
دل كلامهما في اول هذه المسيلة علي ان النظر شرط
في حصول المعرفة حيث قال احدهما ان المعرفة
لا تتم الا بالنظر وقال الاخر انها تتوقف علي النظر
فان هذا التعبير مفيد للاشتراط كالتوقف الا انهما
لما ذكرا الاشكالات علي الدليل الذي استدلا به علي
وجوب النظر وهو ان معرفة الله واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب كوجوبه انتهي قالا في جواب
قولهم سلمنا انعقاد الاجماع علي وجوب المعرفة لكن
لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل
المعرفة بالالهام او التعليم او التصفية قلنا نخصه
اي وجوب المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك
بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس اذ من عرف
الله بغيره من الطرق النادرة لم يجب النظر عليه انتهي
وهذا صريح في ان النظر ليس بشرط في حصول المعرفة
مطلقا والا لما وجدت بدونه اصلا لوجوب انتفاء

المشروط بانتفا الشرط لكنها قد توجد فظهر ان النظر لا يتعين علي كل احد وانما يتعين علي من لا طريق له سواه وذلك بان بلغه دعوة الاسلام ولم يحصل له العقد الجازم ابتدا تقليدا فيجب عليه النظر حتي يظهر له حقية الاسلام اذ الاعراض غير جايز كما مر فمثل هذا الشخص النظر واجب عليه اجماعا واما المقلد الذي يومن بما جا به النبي اول ما بلغته دعوته تصديقا جازما بلا تردد فمع ان ايمانه صحيح باتفاق هـ الاقوال الثلاثة الاتية لا ياثم بترك النظر ايضا لان المقصود الذي من اجله طلب النظر من المكلف قد حصل بدونه فلا حاجة اليه واما ما ذكره الشيخ ابن حجر المكي في الفتح هـ المبين من ان قضية هذا التعليل انه لا يعصي بتركه الاستدلال لما تقرر من حصول المقصود بالذات بدونه لكن نقل بعضهم الاجماع علي تاثيمه بتركه ووجهه ان جزمه حينيذ لا ثقة به اذ لو عرضت له شبهة فات وبقي مترددا بخلاف الجزم الناشي عن الاستدلال لا يفوت بذلك انتهي ففيه ان نقل الاجماع علي تاثيمه بترك النظر مبني علي ثبوت نقل الاجماع علي وجوب النظر ولا شك انه اذا ثبت هذا الاجماع كان ترك النظر تركا للواجب اجماعا وتارك الواجب اجماعا آثم اجماعا واما التعليل المذكور فظاهر ان مبناه علي منع وجوب النظر علي الاعيان اجماعا وجواز التقليد ومن المعلوم ان ترك ما ليس واجبا

لا يقتضي

لا يقتضي تاثيم التارك ويوضح ذلك ان الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع بعد ما نقل الاقوال الثلاثة في مسيلة التقليد في اصول الدين التي اولها ان النظر واجب والثاني ان التقليد جايز والثالث ان النظر حرام قال ما نصه وعلي كل من الاقوال الثلاثة يصح عقايد المقلد وان كان اثما بترك النظر علي الاول انتهي فصرح بان التاثيم انما هو علي القول الاول وهو القول بوجوب النظر وهو الذي نقل عليه الاجماع في المقاصد والمواقف وغيرهما من كتب الكلام وجري عليه ابن حجر في التحفة واذا تبين ان ناقلي هـ الاجماع علي وجوب النظر ما تم لهم ذلك علي الاطلاق بل قالوا نخصه بمن لا طريق له الا النظر تبين ان الصحيح عدم تاثيم من حصل له الجزم ابتدا من غير نظر واما قوله ووجهه ان جزمه حينيذ لا ثقة به الخ فوجهه غير ظاهر لانه اذا سلم ان من تم جزمه فقد اتي بواجب الايمان كما مر عنه فلا وجه لتاثيمه بترك النظر بناء علي مجرد احتمال عروض شبهة مشوشة لجزمه فان كل من لم يترك واجبا معينا في وقت معين لا معني لتاثيمه في ذلك الوقت من جهة ذلك الواجب وهو قد سلم ان الواجب الجزم وقد حصل فقد ادي واجب الوقت وكما يحتمل عروض شبهة كذلك يحتمل تعلم دليل علي ان محل الشبهة هو الدليل لا التقليد فان جزم المستدل

لكونه مبنيا علي دليله كان محتملا لطرو شبهة بالقدح في
احدي مقدمات دليله واما المقلد فجزمه ليس مبنيا
علي دليل بل علي كشف النور المقذوف في قلبه عن
صدق ما جاء به النبي صلي الله عليه وسلم كما سيجي تقريره
ان شا الله تعالي فلا تجد الشبهة محلا تطرا عليه ما دام
ذلك النور موجودا في قلبه والنور في سبيل الازدياد
بالطاعات قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
في كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة من
ظن ان مدرك الايمان الكلام والادلة المحررة والتقسيمات
المترتبة فقد ابعد لا بل الايمان نور يقذفه الله في
قلب عباده عطية وهداية من عنده تارة بتنبه في
الباطن لا يمكن التعبير عنه وتارة بسبب رويا في المنام
وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسراية نوره
اليه عند صحبته ومجالسته وتارة بقرينة حال فقد
جا اعرابي الي رسول الله صلي الله عليه وسلم جاحدا
له منكرا فلما وقع بصره علي طلعته البهية وغرته العزيزة
فراها يتلالا منها نور النبوة فقال والله ما هذا وجه
كذاب وسال ان يعرض عليه الاسلام فاسلم وجا اخر اليه
فقال انشدك الله بعثك نبيا فقال بلي اي والله الله
بعثني نبيا فصدقه بيمينه واسلم فهذا وامثاله اكثر من
ان يحصي ولم يشتغل واحد منهم قط بالكلام وتعلم
الادلة

الادلة بل كان يبدو انوار الايمان اولا بمثل هذه القراين
في قلوبهم لمعة بيضا ثم لا يزال يزداد وضوحا واشراقا
بمشاهدة تلك الاحوال العظيمة وبتلاوة القران وتصفية
القلوب الي ان قال والحق الصريح ان كل من اعتقد ان
ما جاء به الرسول واشتمل عليه القران حق اعتقادا
جازما فهو مومن وان لم يعرف ادلته فالايمان المستفاد
من الادلة الكلامية ضعيف جدا مشرف علي التزلزل
بكل شبهة انتهي بل الوجه ما ذكرناه من اختلاف مبني
القولين والله اعلم ومنه يظهر لك وجه الجمع بين نقل
الاجماع علي وجوب النظر وبين القول بصحة ايمان
المقلد من غير تاثيم له وبالله التوفيق فان قلت قد
ذكر في المواقف والمقاصد وشرح المختصر العضدي وغيرها
من كتب الكلام والاصول ان النبي صلي الله عليه وسلم
واصحابه كانوا يعلمون انهم اي العوام واجلاف العرب
يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل علي البعير
واثر الاقدام علي المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدل علي اللطيف الخبير اي فلذلك لم يلزموهم
النظر ولا سالوهم عنه ولا ارجاوا امرهم وكلما كان
كذلك لم يكن اكتفاوهم بمجرد الاقرار دليلا علي ان النظر
ليس واجبا علي الاعيان ولا علي ان تاركه غير اثم
قلت ما ذكروه دعوي لا دليل عليها وحكاية الاعرابي

لا تقوم حجة على ان جميع الاجلاف والعوام كانوا عالمين
بالادلة اجمالا فان المثال الجزئي لا يصحح القواعد الكلية
والعقول مختلفة والامزجة متفاوتة فوجود موحد
نظرا من الاعراب لقوة عقله لا يدل على ان كل الاعراب
والاجلاف كذلك بلا خفا ويوضحه ان من الذين اسلموا
في عهده بعض مشركي قريش وهم كانوا في التصميم
على الشرك كما حكاه الله تعالى عنهم واذا قيل لهم لا اله
الا الله يستكبرون ويقولون اينا لتاركوا آلهتنا لشاعر
مجنون ولما عرض عليهم كلمة التوحيد قالوا اجعل الالهة
الها واحدا ان هذا لشي عجاب ويقول قايلهم في بعض
الحروب اعل هبل اعل هبل فمثل هذا المصمم على الشرك
الذي يتعجب معه من التوحيد اذا اسلم تحت ظلال السيف
مثلا كيف يعلمون منه انه يعلم دليلا اجماليا على التوحيد
وهم لم يسمعوا منه ولا علموا قبل ذلك منه الا الشرك ه
المصمم والاعتقاد الفاسد هذا مما لا دليل عليه عقلا ولا
بلغ نقلا واما ما ذكره العضد المحقق في شرحه للمختصر من
الدليل على عدم جواز التقليد حيث قال لنا ان الامة
اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل
بالتقليد لثلاثة اوجه احدها انه يجوز الكذب على
المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو افاد العلم لافاد
بنحو حدوث العالم من المسايل المختلف فيها فاذا قلد
واحد

واحد في الحدوث والاخر في القدم كانا عالمين بهما فيلزم
حقيتهما وانه محال ثالثها ان التقليد لو حصل فالعلم
بانه صدق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا
لا سبيل الى الاول بالضرورة واذا كان نظريا فلا بد له من
دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق
تقليدا انتهى فالجواب عن الوجه الاول ان من جوز
التقليد مثل للمقلد بمن نشا على شاهق جبل ولم ينظر
في ملكوت السموات والارض واخبره غيره بما يلزمه ه
اعتقاده وصدقه بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر وهو
صريح في ان الكلام في مقلد اخبره غيره بما يلزمه اعتقاده
فصدقه باخباره المجرد عن الدليل الفكري وهذا هو
الذي نعنيه بقولنا المقلد تقليدا صحيحا ولا شك ان
ما يلزمه اعتقاده لا يكون الا صدقا فان الكذب ليس
من معرفة الله في شي فلا يلزم على احد اعتقاده
وهو ظاهر جدا ولا يلزم من كون التصديق للاخبار
مجردا عن الدليل ان يكون مجردا عما يقوم مقامه
لافادة الجزم بما يلقى اليه من العقايد الحقة ه
المتضمنة للجزم بصدق المخبر لجواز قذف النور في القلب
عند الاخبار الكاشف لصدق ما يلقى اليه المتضمن ه
صدق المخبر بحيث لا يقدح فيه التجويز العقلي للكذب
في القلب عند الاخبار وهو كذلك كما سيتضح في جواب

الثالث وعن الثاني ان من جوز التقليد لم يقل ان كل تقليد
مفيد للعلم ولا ان كل مقلد عالم كيف وليس كل نظر مفيدا
للعلم ولا كل ناظر مصيبا فكما ان المفيد للعلم هو النظر
الصحيح لا مطلق النظر كذلك نقول ان المفيد للعلم التقليد
الصحيح وهو ان يقلد عالما بالمسايل التي يجب عليه
اعتقادها صادقا فيما يخبره به فان الكلام انما هو في
صحة ايمان مثل هذا المقلد لا مطلقا واما عن الثالث
فاعلم اولا انهم عرفوا الضروري بما لا يحتاج في حصوله
الي نظر وان احتاج الي غيره كحس وتجربة وحدس ه
والنظري ما يحتاج في حصوله الي نظر ثم عدوا من
الضروري بالمعني المذكور المجربات والحدسيات والمتواترات
والوجدانيات ثم صرحوا بانها ليست ضرورية بالنسبة
الي كل احد ففي شرح المقاصد نقلا عن المحصل ان
الوجدانيات قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة
وقال السيد قدس سره في شرح المواقف بعد شرح
المبادي السبعة التي هي الاوليات وقضايا قياساتها
معها والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات
والوهميات في المحسوسات قال واعلم ان العمدة من
هذه المبادي الاولي السبعة هي الاوليات ثم القضايا
الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما
المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة
للشخص

للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له علي غيره الا اذا شاركه
في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر
فلا يمكن ان يقنع جاحدها علي سبيل المناكدة انتهي
فظهر ان ما هو ضروري عند بعض الناس يكون نظريا
عند بعض اخر ومن هنا قال الاستاذ المحقق الجلال
الدواني رحمه الله تعالي في شرحه للعقايد العضدية
ان النظر انما يجب علي واحد كل من المكلفين فيما ليس
بديهيا بالنسبة اليه انتهي واذا تمهد هذا فنقول ان
التقليد الصحيح محصل للعلم بمعني ان المقلد تقليدا
صحيحا لا يصدق بما القي اليه من العقايد الحقة الا
بعد انكشاف صدقها عنده من غير ان يكون له دليل
عليها وان كان ثمة امر آخر اوجب ذلك ونختار ان العلم بان
مخبره قد صدق فيما اخبره به يكون ضروريا بالنسبة
اليه بمعني انه يحصل له العلم بذلك من غير توقف الي
النظر والاستدلال وان توقف الي امر اخر قولكم لا سبيل
اليه بالضرورة قلنا بل السبيل واضح لمن سلكه لقوله
تعالي فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ففي الدر المنثور واخرج ابن المبارك في الزهد وعبد
الرزاق والفريابي وابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابن
جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم وابن مردويه
والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابي جعفر المدايني

رجل من بني هاشم وليس هو محمد بن علي قال سيل النبي
صلي الله عليه وسلم عن هذه الاية فمن يرد الله ان
يهديه يشرح صدره للاسلام قال كيف يشرح صدره
يا رسول الله قال نور يقذف فيه فينشرح له وينفسح
له قالوا فهل لذلك من امارة يعرف بها قال الانابة الي
دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت
قبل لقاء الموت قال الحافظ السيوطي في اواخر كتابه
الاتقان في علوم القران بعد ايراد هذا الحديث مرسل
له شواهد كثيرة متصلة ومرسلة يرتقي بها الي درجة
الصحة او الحسن انتهي وفي الدر المنثور في رواية اخري
لما سيل كيف الشرح قال اذا اراد الله بعبد خيرا قذف
في قلبه النور فانفسح لذلك صدره وفي رواية عن ابن
مسعود قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا دخل
النور القلب انشرح وانفسح وفي اخري عنه قلت وكيف
يشرح صدره للاسلام قال هو نور يقذف فيه ان النور
اذا وقع في القلب انشرح له الصدر وانفسح هذا وكلما
كان قذف النور في القلب موجبا لانشراح الصدر
وانفساح القلب كان قذفه مستلزما لجعل النفس
قابلة للحق مهياة لحلوله فيها مصفاة عما يمنعه
وينافيه سواء كان ثمة استدلال اولا وكلما كان شرح
الصدر وقذف النور جاعلا للنفس متصفة بالصفات
المذكورة

المذكورة كانت النفس بعد شرح الصدر بحيث اذا القي
اليها العقايد الحقة قبلتها واذعنت لها فصدقت بها لكون
ذلك النور المقذوف في القلب كاشفا لعين البصيرة
عن صدق ما اخبر به من العقايد كشفا يحمله علي الاذعان
له والتصديق به تصديقا ضروريا لورام الانفكاك
عنه لم يجد اليه سبيلا وان لم يكن ثمة نظر واستدلال
اصلا فان شرح الصدر كما قد يكون عقب نظر واستدلال
كذلك قد يكون ابتداء من غير ان يكون من صاحبه نظر
وتفكر وروية اصلا ومن المعلوم انه من لوازم ذلك
ان يقذف في قلبه صدق المخبر فيما اخبره به من
المسايل الاعتقادية بحيث لا يقدر علي دفعه ضرورة
انه لو لم يعتقد صدق المخبر فيما اخبره به اعتقادا
جازما لم يتات منه التصديق الجازم بما اخبره به من
العقايد الحقة لكن المفروض ان الجزم بما اخبر به جزما
ضروريا حاصل فيكون جازما ايضا بصدق المخبر جزما
ضروريا لا يقدر علي دفعه وان كان لا يدري ما السبب
في ذلك غاية الامر ان النور المقذوف كما مر في مبحث
التصديق يتفاوت مراتب اضاءته في القلوب فيتفاوت
بذلك مراتب قوة الجزم الضروري وذلك غير قادح
في كونه ضروريا فانهم صرحوا بتفاوت مراتب الاوليات
التي هي اجلي البديهيات فقالوا منها ما هو جلي عند

الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها خفي لخفاء في تصوراته
فصح اشتراك امور في اصل الضرورة مع تفاوت مراتبها
فيها قوة وضعفا قال صلى الله عليه وسلم المومن القوي
خير واحب الى الله من المومن الضعيف وفي كل خير
الحديث فاشترك القوي والضعيف في اصل الخير وتفاوت
مرتبتهما فيه قوة وضعفا فكل من وجد في نفسه هذا
التصديق الجازم فقد تحقق له الايمان الصحيح المنجي
باذن الله تعالى وان لم يقدر على التعبير عن دليل يدل
على ما يجده فان غاية ما يطلب بالادلة العقلية هو
الوصول الى هذه الرتبة فمن حصل عليها فقد حصل
المطلوب وان لم يكن ثمة دليل وهذا هو الذي يتجه ان
يكون محملا لكلام الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله
الذي نقله عنه في شرح المقاصد حيث قال ومنهم
من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسيلة من
الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على
التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه قال
وهذا هو المشهور عن ابي الحسن الاشعري حتى حكي
عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مومنا انتهى وذلك لانه
من الواضح ان المقصود من ابتناء الاعتقاد على
الدليل العقلي ان يكون الاعتقاد موسسا على ما
يفيد الجزم به وقد تبين ان النور المقذوف في القلب

مفيد

مفيد لصاحبه الجزم بما يلقى اليه من العقايد الحقة فهو في
حكم الدليل العقلي الذي لا يقدر على التعبير عنه بل في حكم
اقوى الدلايل العقلية ومن هنا تمام قاله التاج السبكي
في جمع الجوامع وعن الاشعري لا يصح ايمان المقلد وشنع
عليه اقوام بانه يلزم تكفير العوام وهم غالب المومنين وقال
الاستاذ ابو القاسم القشيري في دفع التشنيع مكذوب
عليه قال والتحقيق في المسيلة الدافع للتشنيع انه
ان كان المقلد اخذ القول الغير بغير حجة مع احتمال شك
او وهم بانه لا يجزم به فلا يكفي ايمان المقلد قطعا لانه
لا ايمان مع ادنى تردد وان كان المقلد اخذا بقول الغير
بغير حجة لكن جزما وهذا هو المعتمد فيكفي ايمان المقلد
عند الاشعري وغيره انتهى الغرض منه بشرحه للمحلي
ومنه يتضح معنى ما حكي عن الاشعري ان من لم يكن
كذلك لم يكن مومنا اي ان من لم يكن اعتقاده مبتنيا
على ما يفيده الجزم به سوا كان قادرا على التعبير عن
ذلك المفيد او لا لم يكن مومنا وهو ظاهر لان من لم يكن
اعتقاده موسسا على ما يفيده الجزم به سوا كان قادرا
على التعبير عنه ام لا لم يكن عنده جزم ومن لا جزم عنده
لم يكن مومنا لما مر انه لا ايمان مع ادنى تردد وعلى
هذا فهذا الكلام من الشيخ الاشعري كالتصريح بصحة
ايمان المقلد التقليد الصحيح فلا ينافي قول القشيري

صحة مم

بان القول بعدم ايمان المقلد مكذوب علي الاشعري كما يوهمه
كلام بعض المتاخرين وذلك انه لما نقل كلام القشيري بقوله
قال القشيري ان القول بعدم صحة ايمان المقلد مكذوب
علي الاشعري لم يوجد في كتبه كيف وهو مستلزم للقول
بتكفير العوام وهم غالب الامة قال قلت وفيه نظر يعلم
مما ياتي في تحرير السعد للمقلد انتهي ثم نقل عن شرح
المقاصد كلاما عنه ما نقلناه بل هذا القول عن
الاشعري يحقق قول القشيري ويصدقه بنا علي ما قررناه
والله اعلم ومما يوضح ان الاشعري قايل بايمان عوام
الفرق الاسلامية ومقلدي اهل القبلة ما نقله عنه
السيد قدس سره في شرح المواقف وذلك ان صاحب
المواقف لما قال جمهور المتكلمين والفقها علي انه لا يكفر
احد من اهل القبلة قال السيد قدس سره فان الشيخ
ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين
اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في
اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا
فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه
وعليه اكثر اصحابنا انتهي بلفظه قدس سره ومن
المعلوم ان الفرق الاسلامية مشتملة علي عوامهم
وخواص فاذا كان الاشعري قايلا بان الاسلام يجمعهم
ويعمهم كان قايلا بايمان العوام قولا صريحا واصرح منه

ما

ما رايته بعد حين في كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب
الي الامام الجليل الشيخ ابي الحسن الاشعري للشيخ
الامام ثقة الدين صدر الحفاظ ناصر السنة محدث
الشام ابي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله الشافعي
الشهير بابن عساكر رحمه الله تعالي قال سمعت الشيخين
ابا محمد عبد الجبار بن احمد بن محمد البيهقي الفقيه وابا
القاسم زاهر بن طاهر المعدل بنيسابور يقولان سمعنا
الشيخ ابا بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي يقول سمعت
ابا حازم عمر بن احمد العبدوي الحافظ يقول سمعت ابا
علي زاهر بن احمد السرخسي يقول لما قرب حضور اجل
ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالي في داري ببغداد
دعاني فاتيته فقال اشهد علي اني لا اكفر احدا من
اهل هذه القبلة لان الكل يشيرون الي معبود واحد
وانما هذا كله اختلاف العبارات انتهي بلفظه وهذا
من اوضح القراين لحمل كلامه المنقول عنه في شرح
المقاصد علي ما حملناه فظهر صحة ما ادعاه القشيري
بلا غبار وبالله التوفيق في جميع الاوطار والاطوار
وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي اله وصحبه وسلم
عدد خلقه ورضي نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته
ما تعاقب الليل والنهار والحمد لله رب العالمين واذا
تبين لك ما تقرر ظهر لك ان الامر بالعلم في قوله واعلم انما

قد قال في الكتاب بامره حيث قال فاعلم انه لا اله الا الله م
بصيغة الامر والامر للايجاب عند عدم قرينة صارفة كما
هنا يشمل العلم الضروري والنظري الشامل لايمان من
امن عن علم ضروري يجده في قلبه وايمان من امن عن
نظر وذلك لان اول مخاطب بهذه الاية هو النبي صلى الله
عليه وسلم وتوحيده بل توحيد ساير الانبيا لم يكن عن
نظر واستدلال بل عن علم ضروري يجدونه في انفسهم
كما قال بعض اكابر المحققين ان الانبيا والرسل ما وحدو
عن نظر وانما وحدت عن ضرورة علم وجدته في انفسها
لم تقدر على دفعه انتهى ومما يويده نقلا ما اخرجه
ابو نعيم في الدلايل وابن عساكر عن علي رضي الله عنه
قال قيل للنبي صلى الله عليه وسلم هل عبدت وثنا قط
قال لا قال فهل شربت خمرا قط قال لا وما زلت اعرف الذي
هم عليه كفر وما كنت ادري ما الكتاب ولا الايمان وبذلك نزل
القران ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فان قوله
صلى الله عليه وسلم ما زلت اعرف الخ يدل على انه صلى
الله عليه وسلم كان باقيا على الفطرة والتوحيد الميثاقي
لعصمة الله تعالى اياه كساير الانبيا فانهم معصومون
عن المعاصي عمدا او سهوا قبل البعثة وبعدها فكونهم
معصومين عن الشرك بطريق الاولى والتوحيد الميثاقي
لم يكن عن نظر بل عن ايمان بما اخبر الله به عن نفسه

انه

انه لا اله غيره وذلك ان الله تعالى خلق الارواح قبل الا
فاخذ ميثاقهم اخرج ابن جرير وابو الشيخ عن محمد بن
كعب قال اقروا له بالايمان والمعرفة الارواح قبل ان
تخلق اجسادها واخرج ابن ابي شيبة عن محمد بن
كعب قال خلق الله الارواح قبل الاجساد فاخذ ميثاقهم
واخرج عبد بن حميد وعبد الله بن احمد بن حنبل في
زوايد المسند وابن جرير وابن ابي حاتم وابو الشيخ وابن
منده في الرد على الجهمية وابن مردوية والبيهقي
في الاسماء والصفات والضيا في المختارة وابن عساكر
في تاريخه عن ابي بن كعب رضي الله عنه في قوله
تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم
الى قوله بما فعل المبطلون قال جمعهم جميعا فجعلهم
في صورهم ثم استنطقهم فتكلموا ثم اخذ عليهم العهد
والميثاق ثم اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى قال فاني اشهد عليكم السموات السبع واشهد
عليكم اباكم ادم ان تقولوا يوم القيامة انا لم نعلم بهذا
اعلموا انه لا اله غيري ولا رب غيري ولا تشركوا بي شيا
اني سارسل اليكم رسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي
وانزل عليكم كتبي قالوا شهدنا بذلك ربنا والهنا لا رب
لنا غيرك ولا اله لنا غيرك فاقروا الحديث فدل هذا
على ان توحيد الميثاق كان عن ايمان وتصديق م

بما اخبرهم الله تعالى بقوله اعلموا انه لا اله غيري الى ان قالوا شهدنا بذلك اي قولهم لا اله لنا غيرك فاقروا ولكن الله تعالى بما سبق في علمه واقتضت حكمته البالغة ان امزجة هذه النشاة الجسمانية توثر في ارواحها اذا نفخت فيها بغلبة حكم النسيان للعهد والميثاق الذي اخذ عليهم قال اني سارسل اليكم رسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي الى فان التذكير لا يكون الا بعد النسيا ولما كانت الامزجة متفاوتة في الاعتدال تفاضلت الارواح على حسب تفاوت امزجة اجسادها بتقدير العزيز العليم فمنهم من يتذكر ومنهم من لا يتذكر ثم الذين يتذكرون يتفاوت مراتب تذكرهم سرعة وبطأ فمنهم من يتذكر اول ما يسمع التذكير كابي بكر الصديق رضي الله عنه على ما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم هل انتم تاركوا الي صاحبي اني قلت يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فقلتم كذبت وقال ابو بكر صدقت اخرجه البخاري وابن مردوية عن ابي الدردا رضي الله عنه وفي هذا الحديث تنبيه على المراتب الاخر ه لتفاوت سرعة اجابة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ولما كانت امزجة الانبيا اعدل الامزجة عصمهم الله من نسيان التوحيد الميثاقي فكانوا باقين على الفطرة والتوحيد الميثاقي من اول امرهم الى ان

زادهم

زادهم الله نورا على نورهم بالوحي حين بعثهم ولم يتخلل فترة في ذلك التوحيد الى حين الوحي في وقت ما لاه قليل ولا كثير ولا طويل ولا قصير فلو كان توحيدهم عن نظر وتفكر وترتيب مقدمات لزم ان يكون الشك طاريا عليهم في توحيدهم قبل النظر ومدة النظر الى وقت ظهور النتيجة وذلك لان النظر اكتساب المجهول من المعلومات فلو كان توحيدهم مكتسبا بالنظر لزم ان يكون التوحيد مجهولا لهم قبل النظر مكتسبا به ه وذلك غير لايق بمنصبهم فانهم معصومون من اقل من ذلك فكيف لا يكونون معصومين عن الشك في التوحيد والجهل به ولو مدة قصيرة فاتضح ان توحيد الانبياء عن علم ضروري وجدوه في انفسهم لم يقدروا على دفعه لا عن نظر وهو المطلوب وبالله التوفيق واما قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فيحتمل ان يكون المراد بالزمن المشار اليه بقوله ما كنت تدري هو الزمن المتقدم على الوحي الذي كان في عالم الارواح ففي المواهب اللدنية ما نصه وفي احكام ابن القطان مما ذكره ابن مرزوق عن علي ابن الحسين عن ابيه عن جده رضي الله عنهم اجمعين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كنت نورا

بين يدي ربي قبل خلق ادم باربعة عشر الف عام وقد مر
انه صح يا رسول الله متى كنت نبيا فقال وادم بين الروح
والجسد ومر متى استنبئت يا رسول الله قال وادم بين
الروح والجسد حين اخذ مني الميثاق فيجوز ان يكون
المشار اليه بما كنت تدري الا بعض السنين المتقدمة
على عام نبوته واخذ ميثاقه من الالوف الاربعة عشر
وحينئذ كان المعنى وكذلك اوحينا اليك روحا من
امرنا حين مننا عليك بالنبوة وادم بين الروح والجسد
وما كنت تدري قبل ذلك الوحي من تلك الاعوام من
الالاف الاربعة عشر ما الكتاب ولا الايمان وحينئذ
الله تعالى يقول له وعلمك ما لم تكن تعلم فلم يكن يدري
حتى علمه الله وحينئذ فيحتمل ان يكون بعد ولادته
متذكرا لوقوع الميثاق ويحتمل ضده مع تحقق العلم
الضروري بالتوحيد على التقديرين هذا على ما يدل
عليه ظاهر بعض الاحاديث من ان نبوته صلى الله عليه
وسلم كانت بعد خلق جسد ادم واما على ما ذهب اليه
شيخنا رحمه الله من ان نبوته كانت سابقة على خلق
اللوح والقلم وما بعدهما فلعل المراد به الزمن المتقدم
على حين اقامته مقام القرب والله اعلم واما ان كان
المراد بالزمن المشار اليه بما كنت تدري انه هو الزمن
السابق على الوحي المنزل عليه في عالم الاشباح حين
بعثه

بعثه الله للناس رسولا فالاية انما تدل على انتفاء التذكر
لوقوع الميثاق وانه متى كان وكيف كان لا على انتفاء
العلم الضروري بالتوحيد اما الثاني فلما مر ان انتفاه
يستلزم ما لا يليق بمنصبهم واما الاول فلان الايمان
هو تصديق المخبر فيما اخبر به وقد مر ان الله تعالى
قد اخبرهم اذ اخذ منهم الميثاق بانه لا اله غيره ولا رب
غيره وقالوا اشهدنا بذلك فامنوا وصدقوا فقد تحقق
الايمان وقد قال تعالى ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الايمان فلو كان تذكر وقوع الميثاق وانه متى كان
وكيف كان متحققا عنده صلى الله عليه وسلم في عالم
الاشباح قبل الوحي كان داريا ما الايمان ولكن الله
قد نفى ان يكون يدري ما الايمان فلم يكن وقوع الميثا
وانه متى كان وكيف كان متحققا في تذكره صلى الله
عليه وسلم قبل الوحي مع تحقق العلم الضروري بالتوحيد
تحققا مستمرا من اول ظهوره الى حين بعثته للناس
رسولا صلى الله عليه وسلم بلا تخلل جهل ولا طرو شك
ولا عروض شبهة لا في زمن قليل ولا كثير ولا طويل ولا
قصير كما سبق فلا منافاة بين كونه صلى الله عليه وسلم
موحدا بعلم ضروري قبل الوحي وبين كونه ما كان يدري
ما الكتاب ولا الايمان قبل الوحي وبالله التوفيق
ومن هنا يظهر انه لا منافاة بين كونه صلى الله عليه وسلم

نبيا بالفعل وادم بين الروح والجسد وبين كونه ما كان يدري
ما الكتاب ولا الايمان قبل الوحي اما ان كان المراد قبل
الوحي في عالم الارواح فظاهر واما ان كان المراد قبل
الوحي المنزل عليه في عالم الاشباح فلما مر ان الاية انما تدل
علي انتفا التذكر لوقوع الميثاق وانه متي كان وكيف كان
سوا كان ميثاق النبوة او ميثاق التوحيد فكما ان
انتفا تذكر وقوع ميثاق التوحيد لا ينافي العلم الضروري
بالتوحيد كذلك انتفا تذكر وقوع ميثاق النبوة لا ينافي
العلم الضروري بما اوحي اليه مما يتعبد به في نفسه
قبل ان يرسل الي الناس رسولا لجواز ان يجد من
نفسه بالعلم الضروري ما يتعبد به في نفسه في اوقات
مخصوصة ولا يتحقق ان ذلك متي كان ولا كيف كان
وان يكون بهذا العلم الضروري الذي يجده من نفسه
كان يتحنث في غار حرا الليالي ذوات العدد وفي حديث
عايشة رضي الله عنها ثم حبب اليه الخلا وكان يخلو بغار
حرا فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد الحديث
اشارة الي ذلك حيث ذكرت حبب بصيغة البنا للغير المعلوم
فكان تحبيبا الهيا يجده من نفسه ولم يكن العلم بوجهه
متحققا حتي جاءه الحق وهو في غار حرا والله اعلم
ومما يؤيده عقلا ايضا اي ان توحيد الانبيا عن علم
ضروري لا عن نظر هو ان العلم الضروري لا شك انه اقوي
من

من العلم النظري وعلم الرسل والانبيا بالتوحيد لا شك انه
اكمل من علم غيرهم فينبغي ان يكون علم التوحيد الذي
اتاهم الله اياه من قسم الضروري لا النظري ليكون
الحاصل لهم اكمل قسميه ثم نقول لما كان العلم بتوحيد الله
متحققا للنبي صلي الله عليه وسلم قبل خطابه بهذا الامر
فسره بالثبات علي العلم اي فاثبت علي ما انت عليه
من العلم بالوحدانية واما المكلف الذي بلغته الدعوة
فان كان موحدا عن نظر قبل بلوغ الدعوة فيجب عليه
الاقرار والتلفظ بكلمة الشهادة عند بلوغ الدعوة
وان لم يكن موحدا فان امن وصدق تصديقا جازما
اول ما بلغته الدعوة تقليدا فذاك والا وجب عليه
النظر في امر النبي صلي الله عليه وسلم حتي يظهر له
صدق دعواه فيومن به وبما جاء به والله الموفق لا رب
غيره **بأنه يشير نحو ذاته** اشارة معنوية فان الضمير في
انه وان كان للشان لكنه مفسر بجملة لا اله الا الله التي
هي كلمة التوحيد في الالوهية والشان الذي هو
عبارة عن توحيد الذات في الالوهية فيه اشارة
الي الذات **لنعلم الاله في سمائه** اي امرنا امرا لنعلم
الاله في شؤونه التي منها تنزيل الكلام علي الانبياء
المنقسم علي الخبر والحكم الذي من اقسامه الامر الذي
من افراده الامر بالعلم بتوحيد الالوهية في قوله

فاعلم انه لا اله الا الله وانما كان ذلك مقتضيا للعلم به في
شوونه التي منها ما ذكر اذ من المعلوم البين انه لا يقول
غير ذاته قائلة اي لا يتحقق القول ممن ليس متصفا ه
بصفة الكلام لكن لا شك ان هذا القول والامر من قول
الله وامره فيكون الحق ذاتا لها قول هو صفة قايمة
به لا انه قول يخلقه في غيره والا لم يصح ان يكون قايلا
اذ المخلوق في الغير وصف ذلك الغير لا وصف الحق لكنه
الله قايل باجماع الانبياء فله قول هو صفته واما قوله
بالامر للمامور في المعاملة فمذكور في سياق التمثيل ه
وليس بقيد في الحصر وحاصل المعنى لا يتحقق القول
الا من ذات متصفة بقول ما كالامر وتخصيصه
بالتمثيل به لان الكلام في الامر ثم شرع في ذكر امهات
الصفات التي يتفرع عليها غيرها فقال فصل في
الصفات القديمة لها اي للذات صفات واجبات الذات
اي واجبات الثبوت للذات القديمة لا تنفك عنها فهي
ازلية ابدية كالذات كما سيصرح به في اخر الفصل حيث
يقول وكلها قديمة لله سبع منادات مسماة بالامهات
هي الحياة العلم بحذف العاطف قال ابن هشام في حذف
حرف العطف بابه الشعر كقول الحطيئة: ان امرأ
رهطه في الشام منزله برمل يبرين جار شد ما اغتربا
اي ومنزله بيبرين والسمع البصر بحذف العاطف وكذلك

قوله

قوله ارادة وقدرة بها الاثر له الكلام التكلم بالكلام ه
النفسي الذي هو كلمات علمية مترتبة بلا واسطة في
علمه تعالى ازلا من غير تعاقب محقق بينها بل هو مقدر
اي انها في الازل بحيث اذا انزلها على عباده على عباده
فيما لا يزال كانت متعاقبة فتكون عين القران او التوراة
او الانجيل او غيرها من الكتب المنزلة وغيرها سابق لها
ترى اي يعلم ثبوته للذات عند النظر بنور عقل فيه به
كلف الورى فيما يدل على ثبوته للذات من اجماع الانبيا
الثابت صدقهم بدلالة المعجزات على ثبوت الكلام له تعالى
حيث تواتر عنهم انهم يقولون انه تعالى امر بكذا ونهى
عن كذا واخبر عن كذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان
العاقل اذا نظر في هذا جزم بانه تعالى متكلم بها في
الكتب المنزلة وغيرها فللحق تكلم ومتكلم به قال امام
الحرمين في الارشاد ان من مذهب اهل الحق ان
الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام ازلي لا مفتتح لوجوده
انتهى وهذا يدل على ان للحق سبحانه كلاما بمعنى
التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به والكلام بالمعنى الاول
هو الصفة المنافية للسكوت والافة الباطنيين ولا
شك انه ازلي وقيام هذه الصفة بالذات يوجب كونه
متكلما اولا وبالذات وقيام الكلام بها بالمعنى الثاني
يوجبه ايضا لكن ثانيا وبالتبع مما نقله امام الحرمين

في الارشاد عن الاشعري حيث قال قال شيخنا رحمه الله تعالى
الكلام ما اوجب لمحله كونه متكلما انتهى ينبغي ان يحمل
على المعنى الاول فان المتكلم ذاته ما ثبت له التكلم كما
هو المعلوم من استقرا اللغة ان المشتق ذاته ما ثبت
له المشتق منه ومن المعلوم ان الوصف الذي يوجب
اولا وبالذات كون محله الذي قام هو به متكلما هو
الكلام بمعنى التكلم واما الكلام بمعنى المتكلم به فانما
يوجب ذلك ثانيا وبالتبع كما هو ظاهر وما يوجب ذلك
اولا وبالذات هو المتبادر من التعريف والتعريفات تحمل
على ما يتبادر منها اعلم ان امام الحرمين بعد ما نقل
التعريف المذكور في الارشاد عن الاشعري قال وهذا
فيه نظر ولم يبين وجه النظر وقال بعض المتاخرين
ولا يخفي على ذي مسكة ان ذلك لا يصح ان يكون حدا
او رسما لانه تعريف بالاخفى ومشتمل على الدور
الصريح انتهى ويمكن ان يقال انه اراد التعريف اللفظي
لا الحقيقي والتعريف اللفظي لا يقدح فيه ايراد ما هو
مرادف للمعرف ولا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة
المعرف فانهم كما اعترضوا على المتكلمين الذين عرفوا
الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين
وعلى الحكما الذين عرفوا الموجود بانه الذي يمكن ان
يخبر عنه والمعدوم بما لا يمكن ان يخبر عنه بان هذه
التعاريف

التعاريف تشتمل على دور ظاهر فان الثبوت مرادف
للوجود والنفي للعدم والامكان عبارة عن سلب
الضرورة عن طرفي الوجود والعدم اعتذروا عنهم
بان المراد بهذه التعاريف تعريف اللفظ وليس
المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في ساير
التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى
صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة
ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازا الصورة المشار اليها
فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريف
الاول بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم
توجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه
ولا يكون التفصيل المستفاد منه مقصودا بل المقصود
بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة
ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة
المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا
التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف
معرفة المعرف عليها دورا هذه عبارة الشرح الجديد
للتجريد للعلامة علاء الدين علي القوشجي الملخصة
عن عبارة السيد الجرجاني قدس سره في حاشيته على
الشرح القديم للتجريد المسمى بتسديد القواعد في شرح
تجريد العقايد للشمس ابي الثنا محمود بن ابي القاسم

عبد الرحمن بن احمد بن محمد الاصفهاني ولننقل العبارتين
لمزيد فايدة وتوضيح قال الشارح الاصفهاني واعني
به اي بتعريف اللفظ ان يكون ما وضع اللفظ بازايه
معلوما من حيث هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ
فيعرف ذلك الشي من هذه الحيثية به من حيث هي
مدلول للفظ اخر عرف انه مدلول له والتعريف علي
هذا الوجه ليس بدور اذ الشي من حيث هو مدلول
للفظ عرف كونه مدلولا لا يتوقف تعريفه علي الشي
من حيث هو مدلول للفظ لم يعرف كونه مدلولا له
واريد معرفته من هذا الوجه الخ قال السيد قدس
سره قوله واعني به ان يكون ما وضع اللفظ بازايه معلوما
الخ هذا يسمي تعريفا لفظيا والمقصود به الاشارة الي
صورة حاصلة وتعينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان
اللفظ المذكور موضوع بازا الصورة المشار اليها فمآله
الي التصديق والحكم بان هذا اللفظ بازا ذلك المعني
فلذلك كان قابلا للمنع فيحتاج الي النقل من اصحاب
اللغة والاصطلاح ومداره علي الالفاظ المفردة
المرادفة لما اريد تعريفه كما يقال للغضنفر هو الاسد
فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة علي
مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا
بل القصد منها مجرد تعيين ذلك المعني واما ما عدا

التعريف

التعريف اللفظي من التعريفات فالمقصود منها تحصيل
صورة غير حاصلة ومن جملتها التعريف الاسمي الدال
علي تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا اننى اذا سمعت
هذا فنقول الكلام بمعني التكلم وان كان مرادفا للتكلم
المدلول عليه تضمنا في المتكلم لكن لما لم يكن المراد تحصيل
صورة غير حاصلة بل الاشارة الي صورة حاصلة هي
التكلم وتعينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان لفظ
الكلام موضوع عنده بازاء الصورة التي وضع بازايها
لفظ التكلم والتكلم اظهر في هذا المعني لكونه مصدرا
بالوضع بخلاف الكلام فانه موضوع لجنس ما يتكلم
به وان كان قد استعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضي
كان التعريف المذكور تعريفا بالاوضح والاظهر لا بالاخفي
وقد عرفت انه لا دور فاندفع الاعتراضان وكانه
اختار ما ذكره علي ان يقول الكلام هو التكلم لان ما
ذكره اوضح دلالة علي ان الكلام عنده غير العلم والارادة
وغيرهما من الصفات القديمة لانه من المعلوم ان
الحي والعليم والمريد والقدير والسميع والبصير والمتكلم
الفاظ متغايرة المعني في اللغة قطعا فاذا عرف
الكلام بانه ما اوجب لمحله كونه متكلما دل علي انه
غير العلم عنده وغير بقية الصفات لان العلم عنده
ما اوجب لمحله كونه عالما لا متكلما وقس عليه بقية

الصفات والله اعلم وبالله التوفيق واما المعنى الثاني
للكلام اعني المتكلم به فهو المراد من قول الاشعري ان ه
الكلام الازلي لم يزل متصفا بكونه امرا نهيا خبرا كما نقله عنه
امام الحرمين في الارشاد ايضا وذلك انه بعد ان قال قد
ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الي ان الكلام الازلي
لا يتصف بكونه امرا نهيا خبرا الا عند وجود المخاطبين
واستجماعهم شرايط المامورين المنهيين الي اخر مقالته
قال ما نصه والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه
من ان الكلام الازلي لم يزل متصفا بكونه امرا نهيا خبرا
والمعدوم علي اصله مامور بالامر الازلي علي تقدير
الوجود والامر القديم في نفسه علي صفة الاقتضا
ممن سيكون اذا كانوا انتهي وذلك لان من الواضح ان
الامر والنهي والخبر من اقسام الكلام بمعنى المتكلم به
وحيث وصفه بكونه ازليا فهو الكلام النفسي الذي هو
عبارة عن الكلمات العلمية المذكورة وبهذا المعنى نقله
الامام عن غير الشيخ من اهل الحق حيث قال في الارشاد
وذهب اهل الحق الي اثبات الكلام القايم بالنفس وهو
القول الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة
وما يصطلح عليه من الاشارات ونحوها اخري انتهي فان
قوله الذي يدور في الخلد قرينة علي ان المراد بالقول
المقول يوضحه انه قال في اثنا بيان هذا واذا رددنا
الي

الي اطلاق اهل اللسان عرفنا قطعا ان العرب تطلق كلام
النفس والقول الداير في الخلد وتقول كان في نفسه
كلام وزورت في نفسي قولا واشتهار ذلك يغني عن
الاستشهاد انتهي فان المزور في النفس هو القول
بمعنى المقول بلا خفا اذا علمت هذا فنقول الكلام بالمعنى
الاول ليس من جنس الحروف والالفاظ اصلا لا الالفاظ
الحقيقية ولا الحكمية بل هي صفة ازلية منافية للسكوت
والافة الباطنتين والحق سبحانه وتعالي بسبب قيام
تلك الصفة الازلية به متكلم بالكلام النفسي الازلي من
الكتب المنزلة وغيرها مخبر آمر ناه فهي صفة واحدة تتعدد
تعلقاتها حسب تعدد المتكلم به وبالمعنى الثاني كلمات
علمية مترتبة في علمه تعالي ازلا من غير تعاقب محقق
بينها ازلا بل مقدر اي انها في الازل علي وجه اذا
نزلها كانت عين القران او غيره من الكتب المنزلة في صور
الحروف الملفوظة المترتبة المتعاقبة تعاقبا محققا في
تلاوة التالين وتلك الكلمات العلمية الازلية وان لم تكن
الفاظا حقيقية فهي كلمات حقيقية دالة علي معانيها
ازلا فان الكلمات المركب منها الكلام ليس من شرطها ان
لا تكون الا الفاظا حقيقية بل هي اعم من ان تكون
الفاظا حقيقية او حكمية فان اللفظ الماخوذ في تعريف
الكلمة الحقيقية اعم من اللفظ الحقيقي المعروف والحكمي

المتمثل بالمنوي في نحو الله يقول الحق واقول وقل اعني هو
وانا وانت فان هذه الضماير المستترة ليست من مقولة
الحروف والاصوات المحسوسة عادة قطعا وما يعبر به
عنها من هو وانا وانت فليست تلك الضماير المستترة بلا خفا عين مع
وانما هي صورها ومظاهرها فالكلام النفسي الازلي ه
مركب من الكلمات الحقيقية التي هي الالفاظ الحكمية
المجردة عن المواد مطلقا حسية كانت او خيالية او
مثالية او روحانية فهي في وجودها العلمي الازلي ه
ليست من مقولة الاصوات والحروف المسموعة عادة اصلا
ولما كان التعاقب بين الاشيا من توابع كونها زمانية
لم يكن بين تلك الكلمات تعاقب حقيقي في وجودها العلمي
الازلي لانها ازلية ولا زمان في الازل ولكن الكلام النفسي
لما كان خطابا ازليا متوجها الي مخاطب مقدر في زمان
مقدر كانت الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والمستقبل
والحال المقيسة الي احوال المخاطب المقدر متحققة في
الازل تحققا تقديريا لا تحقيقيا فالتعاقب الذي يعرض
للكلمات عند النزول علي الالسنة الكونية الزمانية مقدر
في الازل لا محقق والقران كلام الله بهذا المعنى الثاني
فانه الكلمات الحقيقية المترتبة في علمه الازلي التي هي
الالفاظ حكمية دالة علي معانيها ازلا علي هذا النحو
الموجود في صورة الحروف المكتوبة بين الدفتين الآن

غير

غير مخلوق لانه ازلي ولا شي من الازلي بمخلوق لان كل مخلوق
فهو حادث ولا شي من الازلي بحادث وهو مكتوب في
مصاحفنا باشكال الكتابة محفوظ في صدورنا ه
بالالفاظ المخيلة مقرو بالسنتنا بالحروف الملفوظة
المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا ومع ذلك فهو
غير حال في شي من المحال المذكورة اعني المصاحف
والقلوب والالسنة والاذان لانه وان كان من جزئيات ت
معلوماته تعالي لكن العلم تابع للمعلوم والمعلوم ذات
الحق وشوونه ومن شوونه تعالي ان يخلق في الابد
خلقا يرسل اليهم رسلا وينزل عليهم كتبا فحقا يق
الكتب المنزلة من شوون الحق سبحانه الازلية التي
يستحيل انفكاكها عنه وتنزيله اظهار صورته الحرفية
والصوتية مثلا علي الالسن وفي الاذان مع بقا
الكلمات الحقيقية الازلية علي حالتها الازلية من
غير انتقال وتغير لاستحالته وانما الحال في تلك المحال
صوره ومظاهره من الحروف الملفوظة المسموعة
او المخيلة المحفوظة او المصورة المكتوبة وهذه الالفاظ
المتلوة والمحفوظة والمكتوبة كلها قران حقيقة ه
شرعية وان كان القديم هو النفسي فقط فظهر ان
الشيخ الاشعري وغيره من اهل الحق قايلون بان
الكلام النفسي القديم مجموع اللفظ النفسي والمعني

لا مجرد المعني المقابل للفظ بالمعني المتبادر كما يوهمه ما
سينقله صاحب المواقف عن الاصحاب اذا تحققت ما
قررناه فنقول اعلم ان صاحب المواقف قال في خطبة
كتابه في مدح القران كتابا كريما وقرانا قديما ذا غايات
ومواقف محفوظا في القلوب مقروا بالالسن مكتوبا في
المصاحف وقال السيد قدس سره في شرحه وصف القران
بالقدم ثم صرح بما يدل ان هذه العبارة المنظومة كما هو علم
مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراة والكتابة المنطوقة
حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ المقرو والمكتوب قديم
وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتها
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور
في الات القراة واما ما اشتهر عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري من ان القديم معني قايم بذاته تعالي قد
عبر عنها بهذه العبارة الحادثة فقد قيل انه غلط من
الناقل منشاه اشتراك لفظة المعني بين ما يقابل
اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا
فيما بعد ان شاء الله تعالي انتهي ثم قال قدس سره
في الالهيات في المقصد السابع من المرصد الرابع
واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله
تعالي علي وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها
ان لفظ المعني يطلق تارة علي مدلول اللفظ واخري
علي

علي الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو
المعني النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما
تسمي كلاما مجازا لدلالته علي ما هو كلام حقيقي حتي
صرحوا بان الالفاظ حادثة علي مذهبه ايضا لكنها
ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلامه
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه
م حقيقة الي غير ذلك مما لا يخفي علي المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ علي انه اراد به المعني
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعني جميعا قايما بذات الله تعالي وهو مكتوب في
المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور وهو
غير الكتابة والقراة والحفظ الحادثة وما يقال من ان
الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان
ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة علي الحدوث
يجب حملها علي حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه

متاخري اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقة تم كلامه
وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في
كتابه المسمي بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الي
الاحكام الظاهرية المنسوبة الي قواعد الملة انتهي كلامه
قدس سره قال الاستاذ المحقق جلال الدين محمد بن
اسعد الدواني رحمه الله تعالي في رسالة اثبات الواجب
الجديدة بعد نقل كلام صاحب المواقف المذكور ملخصا
ما نصه واورد علي ما ذكره من لزوم المفاسد ان
منكر كلامية ما بين الدفتين انما يكفر اذا قال انه من
المخترعات البشرية اما اذا اعتقد انه من مبدعات
الله تعالي وداله علي ما هو كلامه حقيقة وقايم بذا ته
ولكنه ليس صفة قايمة بذاته تعالي فلا يكفر اصلا كيف
لا والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام وايضا اكثر
الاشاعرة الذين عبر عنهم بمتاخري الاصحاب علي ذلك
وعلي ما اختاره من قدم اللفظ وان الترتيب فينا
لقصور الالة انه امر خارج عن طور العقل وهو من
قبيل ان يقال يمكن ان يكون حركة لا تتعاقب اجزاؤها
وانما تتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الالة
بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القايمة
بذاته تعالي والاصوات القايمة بنا متحدة بالحقيقة
حتي يصح ان يقال ان تلك الاصوات قايمة به تعالي من

غير

غير ترتيب وفينا مرتب لقصور الالة قال ولنا في هذا
المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة
التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي مولفة لنا في الخيال وبعد تمهيد
هذه المقدمة نقول صفة التكلم القايم بذات الله
تعالي صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالي
هي الكلمات التي هي مولفة له تعالي بذاته في علمه
القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه
الي مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام
غيره معلوم له تعالي وليس كلامه كما ان كلام غيرنا
معلوم لنا وليس كلامنا قال وهذا الذي ذكرناه
ليس ما ذهب اليه الحكما من ان كلامه تعالي علمه ولا
مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم وهو صاحب الموا قف
من ان كلامه الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو
المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعني المقابل
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر
بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالي واحدا محيطا
بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا علي
اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة ه
والاخبارات والانشاآت ولما كان كلامه ازليا كان
الخطاب فيه متوجها الي المخاطب المقدر اذ لا مخاطب

موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه
بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال
في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال
وبعضها بصيغة الاستقبال انتهى وقال في شرحه للعقا يد
العضدية بعد نقل كلام صاحب المواقف ما نصه
وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه
تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد
هذه بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على
الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل
للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف
والالفاظ قايمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي
الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة
بوجود لا يكون فيها سيالة وهو سفسطة من قبيل
ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من
غير ترتب وتعاقب بين اجزايها واما ثالثا فلانه
يودي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من
الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزا
وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق
ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القايم بذاته
تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم
بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة

والتفاوت

والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما
عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض
صفاته الحقيقية تعالى مجانسا الصفات المخلوقات
واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ممنوع
فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله انما
هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد
انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة
قايمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القايمة
بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر
الاشاعرة ما خلا المص وموافقيه وما علم من الدين
ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما
هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على
انه صفة قايمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من
ب ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب
وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من ايمة الاشاعرة
انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم
حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة
على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى
الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ
به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته قال ولنا في تحقيق
الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان

مبدا الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات
وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه
الصفة ضد الخرس وهي مبدا الكلام النفسي وهي وغير
العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم
لنا وقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا
فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في
خيالنا لا غير واما ما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا
تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي
رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية
التي هي مبدا تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك
الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي ازلي ايضا بل الكلام
والكلام مطلقا كساير الممكنات ازلية بحسب وجودها
العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله بنفسه
من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود
العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في
الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي
وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل
ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه قايما
بغيره وعلى مذهب الكرامية مثل كونه تعالى محلا
للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف
والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو

ظاهر

ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله بل معانيها وعلى ما اول به المصنف
يعني القاضي عضد الدين الايجي صاحب المواقف
كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قايمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب
فيها لقصور الالة فانه يودي الى سفسطة ظاهرة ولا
يلزم على ذلك ما رتبه المص على متقدمي الاشاعرة
من المحذورات فان المتحدي به حينئذ يكون كلام
الله وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله كانكار كون
ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون
كفرا في حق القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب
كلام الله تعالى الا انه ذلك الكلام موجودا بالوجود
اللفظي ولعل المتامل الصادق مهما رفض التعصب
والجدال يشهد بحقية هذا المقال انتهى كلامه رحمه
الله اقول قد مر من كلام الشيخ الاشعري فيما نقله
عنه امام الحرمين ما يدل على ان الكلام النفسي
عنده مجموع اللفظ والمعنى لكن المراد باللفظ هنا
الكلمات الحقيقية العلمية الازلية التي هي الفاظ
حكمية مجردة دالة على معانيها ازلا ليست من جنس
الحروف والاصوات المحسوسة عادة كما سبق تقريره
فصح ما ادعاه صاحب المواقف من ان المراد

بالمعنى في كلام الشيخ هو الامر القايم بالغير المقابل للذات
والعين لا مدلول اللفظ المقابل للفظ فيكون شاملا
للفظ النفسي الازلي والمعنى جميعا بلا خفا ولا اشكال
ومحصول كلام صاحب المواقف في عبارة السيد لا يمتنع
حمله على هذا المحمل كما اشار اليه سيدنا العالم العامل
المتفنن العلامة شيخ مشايخ شيخنا السيد صبغة الله
ابن روح الله الحسيني الهندي البروجي ثم المدني روح
الله روحه واعلى في اعلى غرف الجنان فتوحه فيما
كتبه على هوامش رسالة اثبات الواجب الجديدة
للاستاذ جلال الدين محمد الدواني عند قوله ولا مذهب
الحنابلة ومن يحذو حذوهم وهو صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف والمعاني الخ ما نصه
يمكن حمل كلام صاحب المواقف على هذا المحمل بل لم
لا يجوز ان يكون المراد ذلك كما لا يخفى فلا بد من البيان
فتامل انتهى بلفظه وقد قال سيدنا عمر بن الخطاب
رضي الله عنه فيما رواه عنه سعيد بن المسيب وضع
امر اخيك على احسنه حتى يجيئك منه ما يغلبك ولا
تظنن بكلمة خرجت من مسلم شرا وانت تجد لها في الخير
محملا انتهى فلنضع امره على احسنه حيث لم يجينا ما
يغلبنا اذ محصول كلامه الذي عبر عنه السيد قدس
سره بما مر نقله بلفظه محتمل للتاويل فنقول لا مانع
ان

ان يكون المراد من اللفظ في قوله فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا الخ اللفظ الحكمي النفسي
العلمي الازلي لا اللفظ الحقيقي الذي هو كيفية في
الصوت الذي هو كيفية في الهوا بقرينة ان اللفظ هو
عنده قديم واللفظ الحقيقي حادث قطعا واللفظ الحكمي
ليس من مقولة الحرف والصوت المحسوسين عادة
كما مر بل هو من الحروف المجردة عن المادة الحسية
والخيالية والمثالية والروحانية ثم تتنزل في تلك المواد
فيما لا يزال فهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسنة
محفوظ في القلوب كل ذلك باعتبار مظاهره وصوره
في تنزله فان تلك المظاهر كما مر كلها قران حقيقة
شرعية وان كان القديم هو النفسي المجرد عن المواد
مطلقا وسيجي ان هذا القديم النفسي المجرد عن
المواد مدلول اللفظ الحاصل بالتلفظ الحادث ومعناه
ان شا الله تعالى وقد مر انه لا تعاقب حقيقيا بين
الكلمات العلمية الازلية ازلا وان عرض لها التعاقب
عند نزولها على المظاهر الزمانية فظهر صحة قوله ان
ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الالة اي ان التعاقب بين تلك الكلمات انما يظهر في
التلفظ بها بالالسنة الكونية الزمانية لعدم مسا
مساعدة الالة على النطق بها من غير تعاقب كما ان

الحق متكلم بها بالتكلم النفسي الازلي ازلا وابدا من غير
تعاقب ولا انقطاع فالتلفظ حادث لكونه صادرا من
المظاهر الحادثة والملفوظ المركب من الحرف والصوت
الحاصل من ذلك التلفظ الحادث حادث بالطريق الاولي
فالادلة الدالة علي الحدوث يجب حملها علي حدوث
التلفظ اي علي حدوث اثر التلفظ اعني الملفوظ
الحاصل بالتلفظ الحادث الكوني المستلزم لحدوث
الملفوظ الكوني دون حدوث الملفوظ النفسي العلمي
القايم بذات الحق ازلا الذي لا تعاقب بين كلماته المترتبة
في صورة هذا الملفوظ الكوني الزماني فيما لا يزاله
المتعاقب كلماته بمقتضي المظاهر الزمانية من غير
مفارقة ولا حلول جمعا بين الادلة فكلام صاحب المواقف
علي هذا التقرير كلام صحيح لا غبار عليه وهو كما قاله
الاستاذ الجلال الدواني رحمه الله تعالي تنقيح لمذهب
الاشعري وتحقيق له اذ مر عن الاشعري بنقل امام
الحرمين ما يدل علي ان القديم عنده مجموع اللفظ
الحكمي النفسي العلمي والمعني جميعا فهو كما قال صاحب
المواقف انه بعد التامل يعرف حقيته والله اعلم
اذا انتقش هذا علي صحيفة الخاطر فلنلتفت الي دفع
اعتراضات الاستاذ الدواني علي وجه التفصيل والله
يقول الحق وهو يهدي السبيل فنقول اما ما اورده

اولا

اولا من ان مذهب الشيخ ان كلامه تعالي واحد وليس بامر
ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه بحسب التعلق وهذه
الاوصاف لا تجتمع في الحادث فجوابه ان الكلام كما مر عند الشيخ مشترك
بين التكلم والمتكلم به والمنعوت بانه امر واحد ليس بامر
ولا نهي ولا خبر هو المعني الاول المصدري وقد مر انه
صفة واحدة تتعدد تعلقاتها ليست من جنس
الحروف والالفاظ اصلا لا الحقيقية ولا الحكمية فهذه
الاوصاف تنطبق علي الكلام بهذا المعني بلا تكلف
والدليل علي هذا ان الكلام بمعني المتكلم به قد مر
بنقل امام الحرمين عن الشيخ انه منقسم عنده في
الازل الي هذه الاقسام فلا يكون هو الموصوف بالوحدة
المنفي عنه هذه الاقسام دفعا للتناقض واما ما
اورده ثانيا من ان كون الحروف والالفاظ قايمة بذاته
تعالي من غير ترتب يقتضي الخ فجوابه ان ذلك انما
يلزم اذا اريد من اللفظ اللفظ الحقيقي وقد مر بيان
امكان ان يراد به اللفظ الحكمي النفسي وانه لا تعاقب
حقيقيا بين الكلمات النفسية وهو معترف به كما مر
ايضا فليحمل عليه سعيا في الاصلاح مهما امكن بل
لفظ صاحب المواقف في رسالة المفردة كما وقفت عليه
فيما بعد كالصريح في هذا حيث قال قولكم انه مترتب
الاجزا قلنا لا نسلم بل المعني الذي في النفس لا ترتب

فيه ولا تقدم ولا تاخر كما هو قايم بنفس الحافظ ولا ترتب
فيه الي اخره فان تشبيه المعني الذي في النفس بما هو
قايم بنفس الحافظ صريح في ان المراد به اللفظ النفسي
لوضوح ان القايم بنفس الحافظ هي الالفاظ النفسية
لا الحقيقية وان الكلمات في نفس الحافظ ليست هي وفقها
عارضة للصوت وانها كلها ثابتة في النفس دفعة من
غير تعاقب وان كانت مترتبة في ذاتها ومتعاقبة اذا
اخطرها بالبال وبالله التوفيق الكبير المتعال واما
ما اورده ثالثا من انه يودي الي ان يكون الفرق الخ
فجوابه انا نختار الشق الاول اي ان ذلك يوجب اختلا ف
الحقيقة قولكم فلا يكون القايم بذاته تعالي من جنس
الالفاظ قلنا بل يكون من جنسها فان القايم بالقاري
وان كان الفاظا في مادة الحرف والصوت والقايم بذاته
تعالي مجردة عن المادة مطلقا لكنهما نوعان من
مطلق اللفظ الشامل للحقيقي والحكمي المادي والمجرد
كما ان وجود الحق سبحانه الذي هو عينه عند الشيخ
كما سيجي هو الوجود المجرد عن كل قيد وتعين زايد
علي ذاته بخلاف وجود الممكن مع اندراجها تحته
الوجود المطلق اي غير المضاف الي ماهية مخصوصة
فان الوجود المطلق بهذا المعني كما سيجي مشترك
معني عند الشيخ بين الوجودات المضافة الجزئية
اشتراك

اشتراك الماهية المطلقة بين الماهيات الجزئية فهو قايل
بكون الوجود المطلق بالمعني المذكور مشتركا معني بين
جزئياته مع قوله بان جزئياته حقايق مختلفة بناء علي
ان وجود كل شي عين حقيقته كما سيجي تقريره ان
شاء الله تعالي فكذلك اللفظ المطلق مشترك معني
بين الحقيقي الذي هو في مادة الحروف والصوت
المسموع عادة وبين الحكمي المادي الخيالي او المثالي
او الروحاني وغير المادي المجرد عن المواد مطلقا ازلا
المتنزل في المواد كلها فيما لا يزال من غير حلول ولا
انتقال وربما نختار الشق الثاني قولكم كان بعض
صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات قلنا
قد اخترتم في اول حاشية التهذيب ان العلم حقيقة
واحدة شاملة لعلم الحق والخلق حيث قلتم وهو اي
العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت ه
عين المدرك كما في علم الباري عز اسمه بذاته او غيره
كما في علمه بسلسلة الممكنات وسواء كانت تلك الصورة
غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها
وهو في العلم الحضوري وسواء كانت في ذات المدرك
كما في علم النفس بالكليات او في الاتها كما في علمها ه
بالمحسوسات انتهي وحيث اقتضي ظاهر سياقكم ايضا ٢ بمنام
ما نقلتموه من الايراد فقد لزمكم ما الزمونا به فما

هو جوابكم فهو جوابنا واما ما اورده بعض اصحابنا ان لزوم ما
ذكروه من المفاسد ممنوع الخ قلنا يمكن ان يقال انه اعتراضه
انما هو على ظاهر كلامهم الدال على ان كلامه تعالى هو المعنى
المقابل للفظ فقط وان الكلام اللفظي ليس كلامه حقيقة
بل مجازا ولا خفاء انه كلامه تعالى النفسي اذا لم يكن مجموع
اللفظ الحكمي المجرد عن المواد مع المعنى بل كان مجرد
المعنى فقط ولم يكن الالفاظ كلامه حقيقة شرعية بل
مجازا لم تكن الكلمات القرانية المرتبة هذا الترتيب كلامه
لا بمعنى كونه قايما بذاته ولا بمعنى كونه صورة للالفاظ
المجردة القايمة بذاته المنزلة في مادة الحروف والصوت
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الالفاظ لو كانت
كلامه بهذا المعنى كان كلامه الازلي مجموع اللفظ والمعنى
لا مجرد المعنى والمفروض خلافه وكلما لم يكن الكلمات القرا نية
كلامه باحد المعنيين حقيقة شرعية بل مجازا كان
القول بهذا اعني معنى القول بانها من مخترعات البشر
ولا يخفى استلزامه للمفاسد المذكورة حينئذ فان
قلت انهم اذا اعتقدوا ان كلامه تعالى القايم بنفسه
هو المعنى فقط لا مجموع اللفظ النفسي والمعنى ومع
ذلك قالوا ان الالفاظ الحقيقية من مبدعات الله
ودالة على ما هو كلامه فلا شك انهم لا يلزمهم القول
بانه من مخترعات البشر قلت نعم ولكنهم يلزمهم القول
بان

بان الكلام النفسي مجموع اللفظ الحكمي والمعنى وذلك
لان ابداع تلك الكلمات على الالسنة الكونية فعل اختيا ري
لله تعالى وكل فعل اختياري مسبوق بالقصد اليه
المسبوق بالعلم به فلا بد ان يكون تلك الكلمات المبدعة
على هذا النظم المحسوس معلومة لله تعالى قبل
ابداعها ومرتبة في علمه هذا الترتيب ومن المعلوم
ان علمه تعالى بتلك الكلمات المرتبة هذا الترتيب وبكل
شيء ازلي فهي مرتبة في علمه تعالى ازلا قد رتبها
بنفسه من غير واسطة ولا نعني بالكلام النفسي بمعنى
المتكلم به الا هذا كما تبين وهذا وارد على المعتزلة
ايضا فان ايجاد الحروف والالفاظ الدالة على معانيها
في لسان الملك والرسول او الشجرة او اللوح المحفوظ
فعل اختياري مسبوق بالقصد المسبوق بالعلم الى
اخر البيان السابق فقولهم بان كلام الله اصوات وحروف ف
يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي
يستلزم القول بالكلام النفسي القايم بذاته تعالى الذي
هو مجموع اللفظ الحكمي والمعنى الذي هو مذهب
الاشعري كما تبين من حيث لا يشعرون يريدون
ان يطفيوا نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره
والحمد لله رب العالمين فالاولى في الاعتذار عن
الاصحاب ما قاله العلامة التفتازاني من ان ما وقع

في عبارات بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه
غير موضوع للنظم المولف بل معناه ان الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع ع
لهم في الوضع والتسمية انتهى وكلما كان كذلك لم يلزم
شي من المفاسد المذكورة اصلا كما لا يخفى بل لك ان
تقول انه لا منافاة بين ما ذهب اليه صاحب المواقف
في معنى كلام الشيخ وبين ما نقله عن الاصحاب وذلك
لان اللفظ الحقيقي لكونه صورة اللفظ النفسي المجرد
عن المواد القايم بذات الحق دال عليه بلا شك فيصدق
على اللفظ النفسي بمعناه انه مدلول اللفظ الحقيقي
ومعناه واللفظ النفسي دال على معناه ازلا من
غير انفكاك بينهما فالمعنى النفسي وان فسر بمدلول
اللفظ وحده يصدق على اللفظ النفسي الدال على
معناه من حيث انه دال على معناه ازلا فالقول
بان المعنى النفسي هو مدلول اللفظ وحده بهذا
المعنى هو القول بان المعنى النفسي مجموع اللفظ
والمعنى فلا نزاع في المعنى عند التحقيق والحمد لله
على هذا التطبيق فان ظهر لك بادي بدا والا فعليك
بالتحديق وبالله التوفيق واما ما اورده خامسا
من ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على

التلفظ

وان ظهر لك بادي بدا الخ

التلفظ الخ فجوابه ان قوله يجب حملها على حدوثه بتقدير
مضاف اي على حدوث اثره الذي هو الملفوظ الحاصل
به اي بالتلفظ الحادث كما مر ضرورة انه مصرح بان
الحروف والالفاظ الحاصلة بالتلفظ الحادث مترتبة
متعاقبة وكلما كان كذلك كان قايلا بحدوثها قطعا
كيف لا وهي انما تحصل بالتلفظ الذي نص على حدوثه
وما لا يحصل الا بالحادث اولى بان يكون حادثا وح
فالملفوظ في قوله دون حدوث الملفوظ الخ هو
الملفوظ النفسي الازلي الذي لا تعاقب بين كلماته
جمعا بين كلاميه وانما لم يكن بينها تعاقب لان
تحقق التعاقب يستلزم تحقق الزمان ولا زمان في
الازل فلا تعاقب فالحق متكلم بها ازلا وابدا من
غير تعاقب ولا سكوت تكلما لا يكيف فانه ليس كمثله
شي في ذاته وصفاته واذا كان الامر كما سمعت ظهر
لك ان ليس في كلام صاحب المواقف ما يوجب ان
يكون الادلة الدالة على النسخ محمولة عنده على التلفظ
دون الملفوظ حتى يرد ان ذلك غير ممكن فاندفع هذا
الاشكال بحذافيره والحمد لله على تنويره وتيسيره
ثم اعلم ان المولى المحقق نور الدين عبد الرحمن
الجامي قدس الله روحه قال في رسالته التي الفها
في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكما

المتقدمين وتقرير قولهم في وجود الواجب لذاته وحقايق
اسمايه وصفاته المسماة بالدرة الفاخرة ما نصه
اعلم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام
الله تعالي صفة له وكل ما هو صفة له فقديم وثانيهما
ان كلامه مولف من اجزا مرتبة متعاقبة في
الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالي حادث
فافترق المسلمون الي فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا
الي صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغري
القياس الثاني وقدحت الاخري في كبراه وفرقتان
اخريان ذهبوا الي صحة الثاني وقدحوا في احدي
مقدمتي الاول علي التفصيل المذكور فاهل الحق
منهم مَنْ ذَهَبُوا الي صحة القياس الاول وقدحوا في
صغري القياس الثاني فقالوا كلامه ليس من جنس
الاصوات والحروف بل صفة ازلية قايمة بذات الله
سبحانه هو بها آمر وناه ومخبر وغير ذلك يدل عليها
بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية
فقران او بالسريانية فانجيل او بالعبرانية فتوراة
والاختلاف علي العبارات دون المسمي قال والتفصيل
في هذا المقام انه اذا اخبر الله عن شي او امر به او
نهي عنه الي غير ذلك واداه الانبيا الي اممهم بعبارات
دالة عليه فلا شك ان هناك امورا ثلاثة معان معلومة

وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من
التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين
ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه
وكذا في قِدَم صورة معلومية تلك المعاني والعبارا
بالنسبة اليه سبحانه وتعالي فان كان كلامُه عبارة
عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة
عن تلك المعاني والعبارات فلا شك انها باعتبار
معلوميتها له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص هذا
القِدَمُ بها بل يعمها وساير عبارات المخلوقين ومدلولا تها
لانها كلها معلومة لله تعالي ازلا وابدا وان كان
عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلاثة فليس علي
اثباته دليل يقوم علي ساق واما ما اثبته المتكلمون
من الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة
فحكمه ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات
المعلومة فلا شك ان قيامها به سبحانه ليس الا
باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل
هو من جزئيات العلم واما المعلوم فسواء كان العبارا ت
او مدلولاتها فليس قايما به سبحانه فان العبارات
بوجودها الاصلي من مقولة الاعراض الغير القارة
واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها
من قبيل الاعراض الغير القارة فكيف يقوم به سبحانه

الي هنا كلامه رحمه الله اقول قد مر ان الكلام قد يطلق
ويراد به التكلم الازلي وقد يطلق ويراد به المتكلم به
الازلي وهو الكلمات الازلية التي هي الالفاظ المجردة
عن المواد مطلقا الدالة علي معانيها ازلا فالمعنيان
موجودان في كلام المتكلمين اما الاول فكما قال وحكمه
ظاهر واما الثاني فانما يكون من جزييات العلم اذا
كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة كما هو المشهور
او مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك كما مر عن الدواني
وقد بينا انه ليس كذلك بل هو نسبة فادراك الحق للحقا يق
الازلية نسبة بين نور ذاته المقدسة وبين الحقايق
المنكشفة في ذلك النور بذواتها لا بصورها كما يشير
اليه قولهم علم الحق بالاشيا حضوري لا حصولي
فالكلمات الازلية المركب منها الكلام الازلي الذي لا تعاقب
ولا ترتب بين كلماته الا في التقدير من جزييات المعلوما
لا من جزييات العلم لكن الحروف المجردة عن المواد
من حيث هي مجردة عن المواد متعالية عن ان تدخل
تحت شي من مقولة الجواهر او الاعراض فلا مانع من
قيامها بذات الحق سبحانه وهذا القدم وان لم يختص
بها بل يعمها وساير عبارات المخلوقين بل ساير الممكنات
علي الاطلاق لكنها اختصت بكونها كلام الله لكونها
مرتبة له تعالي بلا واسطة كما مر والله اعلم ثم قال
المولي

المولي الجامي رحمه الله ولنذكر في كلام هذا المقام كلام
الصوفية ليتضح ما هو الحق ان شا الله تعالي قال
الامام حجة الاسلام رحمه الله تعالي الكلام علي ضربين
احدهما يطلق في حق الباري والثاني في حق
الادميين اما الكلام الذي ينسب الي الباري تعالي
فهو صفة من صفة الربوبية فلا تشابه بين صفات
الباري وصفات الادميين الي ان قال فاذن كلام
الباري ليس شيا سوي افادته وافاضته مكنونات
علمه علي من يريد اكرامه كما قال تعالي فلما جا موسي
لميقاتنا وكلمه ربه شرفه الله بقربه وقربه بقدسه
واجلسه علي بساط انسه وشافهه باجل صفاته
وكلمه بعلم ذاته فكما شا تكلم وكما اراد سمع انتهي ثم سا
عن غيره من اكابر المحققين ما منه اعلم ان الله
تعالي قد اخبرنا نبيه صلي الله عليه وسلم انه سبحانه
يتجلي في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن
كانت حقيقته يقبل التجلي فلا يبعد ان يكون كلامه
بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله لبعض تلك
الصور كما يليق بجلاله فكما نقول تجلي في صورة كما
يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحرف وصوت كما يليق
بجلاله ونحملها محمل الفرح والضحك والعين والقدم
واليد واليمين وغير ذلك ما قد ورد في الكتاب مما يجب

الايمان به علي المعني المعقول من غير كيفية ولا تشبيه
فانه يقول ليس كمثله شي فنفي ان يماثل مع عقل المعني
ثم ساق عن غيره من الاكابر كلاما في تحقيق الكلام
الي ان قال في اخره لكن كله فالذي يظهر من كلام هولا
الاكابر ان الكلام الذي هو صفته سبحانه ليس سوي
افادته وافاضته مكنونات علمه علي من يريد
اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلما
كالقران وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك
الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة
والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني
عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما
يليق به سبحانه فالقياسان المذكوران عن صدر المحققين
ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام في
القياس الاول الصفة القايمة بذاته تعالي وفي الثاني
ماظهر في البرزخ من بعض المجالي الالهية والاختلا ف
الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين
والله سبحانه اعلم ثم قال قال بعضهم في قوله تعالي
واذ قال ربك للملايكة اني جاعل في الارض خليفة
اعلم ان هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التي
يقع التقاول فيها فانه كان واقعا في العالم المثالي
فهو شبيه بالكلمات الحسية وذلك بانه يتجلي لهم الحق
تجليا

تجليا مثاليا كتجليه لاهل الاخرة بالصور المختلفة كما
نطق به حديث التحول وانه كان واقعا في عالم الارواح
من حيث تجردها فهو كالكلام النفسي فيكون قول الله لهم
القاوه في قلوبهم المعني المراد ومن هذا يتنبه
الفطن علي كلام الله ومراتبه فانه عين المتكلم في
مرتبة ومعني قايم به في اخري كالكلام النفسي
وانه مركب من الحروف ومعبر بها في عالمي المثال
والحس بحسبهما انتهي اقول قوله ان الكلام الذي هو
صفته سبحانه ليس سوي افادته الخ ظاهره الاختصا ص
بالكلام اللايزالي الا ان يكون الافادة اعم من
التقديري والتحقيقي فيشمل الازلي ايضا ثم قوله
وان الكتب المنزلة ايضا كلامه لكنها من بعض تلك
الافادة الخ فيه تسامح واذا قدر المضاف فقيل
لكنها من بعض صور مفاد تلك الافادة استقام الكلام
ثم اقول دل كلام هولا الاكابر علي ان الحق سبحانه
له ان يتجلي في اي صورة شا مع تنزهه عن كل
صورة في كل حال وينبغي لطالب الحق غير الجامد
علي المالوف من الرسوم المقررة ان يتنبه لنفاسة
هذا الكلام وجلالة هذه الفايدة فانه كلام صادر
عن مقام الرسوخ في العلم من طريق الوهب والله
يجتبي اليه من يشا ويهدي اليه من ينيب وهو

كلام واقع عند التحقيق للنزاعات كاشف لغياهب شبهات
الاوهام فيما ورد من المتشابهات ومثبت باذن الله
لاقدام افهام طلبة الحق في مشكلات الاخبار والايات
فان قلت ان ما ذكروه وان كان من طريق الفتح
والفيض الالهي لكن المحقق منهم يقول ما نصه
لا يتعدى كشف الولي في العلوم الالهية فوق ما يعطيه
كتاب نبيه ووحيه قال الجنيد في هذا المقام علمنا
هذا مقيد بالكتاب والسنة وقال الاخر كل فتح لا يشهد
له الكتاب والسنة فليس بشيء فلا يفتح لولي قط الا
في الفهم في الكتاب العزيز فلهذا قال ما فرطنا في الكتاب
من شيء فلا يخرج علم الولي جملة واحدة عن الكتاب والسنة
فان خرج احد عن ذلك فليس بعلم ولا علم ولاية معا
بل اذا حققته وجدته جهلا انتهى فاين الذي يشهد من
الكتاب والسنة لما ذكره هولاء الاكابر قلت في الكتاب
ايات وفي السنة اخبار تشهد لذلك فمن الايات قوله تعالى
فلما ان جاءها نودي ان بورك من في النار ومن
حولها وسبحان الله رب العالمين يا موسى انه انا الله
العزيز الحكيم وقوله تعالى فلما اتاها نودي من شاطئ
الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان
يا موسى اني انا الله رب العالمين ففي الدر المنثور
اخرج ابن جرير وابن ابي حاتم وابن مردويه عن
ابن

ابن عباس في قوله تعالى فلما جاءها نودي ان بورك من
في النار يعني تبارك وتعالى نفسه كان نور رب العالمين
في الشجرة ومن حولها يعني الملائكة واخرج ابن
جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم عن ابن عباس في
الاية قال كان الله في النور ونودي من النور واخرج
ابن ابي شيبة وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم
عن سعيد بن جبير وابن مردويه عنه عن ابن
عباس يقول بوركت النار ناداه الله وهو في النور
واخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس في الاية قال
كانت تلك النار نورا ان بورك من في النور ومن
حول النور واخرج الفريابي وعبد بن حميد وابن
النار
المنذر عن ابن عباس ان بورك من في النار قال
بوركت النار وعن مجاهد مثله واخرج عبد بن
حميد وابن المنذر وابن ابي حاتم عن قتادة قال
في مصحف ابي بن كعب بوركت النار ومن حولها اما
النار فيزعمون انها نور رب العالمين ومن حولها
الملائكة واخرج عبد بن حميد عن عكرمة انه كان
يقرأ ان بوركت النار واخرج ابن المنذر عن محمد
ابن كعب في الاية قال النار نور الرحمن ومن حولها
موسى والملائكة واخرج عبد بن حميد وابن ماجه
وابن المنذر وابن ابي حاتم وابن مردويه وابو

الشيخ في العظمة والبيهقي في الاسماء والصفات من طريق ابي
عبيدة عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه قال قام
فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله لا ينام
ولا ينبغي له ان ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع
اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجابه
النور لو رفع الحجاب لاحرقت سبحات وجهه كل شي ادركه
بصره ثم قرا ابو عبيدة ان بورك من في النار ومن
حولها وسبحان الله رب العالمين انتهى ولا يخفى دلالتها
على المقصود ولا منافاة بين قراة ان بوركت النار
وان بورك من في النار لان النار اذا فسرت بنور الرحمن
كما مر وقد فسر من بالله تبارك وتعالى والله هو
النور وقد مر حجابه النور اي المظهر الذي يتجلى فيه
النور كان المآل واحدا كما لا يخفى ويوضحه انه ورد
حجابه النار في صحيح مسلم قال حدثنا ابو بكر بن ابي
شيبة وابو كريب قالا ثنا ابو معاوية قال ثنا الاعمش
عن عمرو بن مرة عن ابي عبيدة عن ابي موسى قال
قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات
فقال ان الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له ان ينام
يخفض القسط ويرفعه يرفع اليه عمل الليل قبل عمل
النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور وفي
رواية ابي بكر النار لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه

ما

ما انتهى اليه بصره من خلقه وفي رواية ابي بكر عن
الاعمش ولم يقل حدثنا انتهى قال الشيخ شمس الدين
محمد بن احمد بن اللبان تلميذ الفقيه نجم الدين بن الرفعة
فقها وصاحب الشيخ ياقوت المقيم بالاسكندرية
تصوفا في كتاب متشابه القران والحديث في فصل
الروية قد ثبت في الصحيح حجابه النور وفي رواية
حجابه النار وليس بين الروايتين تناف فان وجهه
سبحانه هو الباقي ذو الجلال والاكرام فله تجل بجلاله
في حجاب النار كما تجلى سبحانه لموسى صلى الله عليه
وسلم حين آنس من جانب الطور نارا وله تجل
باكرامه في حجاب النور كما تجلى لمحمد صلى الله عليه
وسلم ليلة الاسراء في قوله صلى الله عليه وسلم رايت
نورا وهذان الحجابان لاهل الخصوص انتهى الغرض
منه ثم نقول وعلى طبق هذه التفاسير انما نورة
قال العلامة المحقق علاء الدين علي بن احمد الهندي
المهايمي في تفسيره المسمى بتبصير الرحمن وتيسير
المنان ببعض ما يشير الى اعجاز القران في تفسير اية
النمل ما نصه فلما جاءها نودي ان بورك اي انه
كثر خير من ظهر في النار افاضة وخير من حولها
استفاضة فحصل له التجلي في مطلوبه فلذلك بقي
في تجليه حجاب العزة وحصل في تنزيله كمال العلم

قلت هذا وارد منه صلى الله عليه وسلم
في جواب ابي ذر رضي الله عنه قال مسلم
في صحيحه حدثنا [illegible] حدثنا ابي وحدثني
حجاج بن الشاعر حدثنا عفان حدثنا همام عن قتادة
عن عبد الله بن شقيق قال قلت لابي ذر لو
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالته
فقال عن اي شي كنت تساله قال كنت اساله
هل رايت ربك قال ابو ذر قد سالته فقال
رايت نورا انتهى منه

والحكمة وسبحان الله اي تنزهه عن الصورة والمكان
وانه ظهر بكل صورة ومكان لاتصافه بوصف رب العا لمين
يا موسي انه اي المنادي الظاهر في النار بهذه البقعة
انا الله الجامع لجميع الصفات من الظهور والبطون
فالبطون من العزة والظهور من الحكمة لاني العزيز
الحكيم انتهي فهذه الاية علي هذا التفسير الموافق
للماثور الذي هو ظاهر النظم الكريم صريح في تجلي
الحق سبحانه في الصورة مع تنزهه عن كل صورة
ومكان فان الاول مدلول عليه بقوله من في النار
والثاني مدلول عليه بقوله وسبحان الله رب العالمين
فليس كمثله شي وهو السميع البصير والله ولي الهداية
والتيسير واما تقدير المضاف الي النار كما جري عليه
البيضاوي رحمه الله حيث قال من في مكان النار
وهو البقعة المباركة الخ فهو خلاف الظاهر ارتكبه بناء
علي ظن ان التجلي في المظهر يستلزم محذورا وليس
كذلك كما مر مجملا وسيجي مفصلا ان شا الله تعالي من
ان الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله
تقييد المقابل لكل اطلاق وتقييد ثم قوله وسبحان
الله رب العالمين من تمام ما نودي به ليلا يتوهم من
سماع كلامه تشبيها الخ فيه انه ان سمع كلامه النفسي
من غير صوت فلا موجب لتوهم التشبيه وان سمعه

متنزلا

متنزلا في صورة الحرف والصوت كما هو الظاهر من نودي
واذ ناداه ربه واذ نادي ربك موسي وناديناه وفي
القاموس الندا بالكسر والضم الصوت ويوضحه ما
اخرجه احمد في الزهد وابن المنذر وابن ابي حاتم
عن وهب بن منبه قال لما راي موسي النار انطلق
يسير حتي وقف منها قريبا الي ان قال نودي من
الشجرة فقيل يا موسي فاجاب سريعا ولا يدري من
دعاه وما كان سرعة اجابته الا استيناسا بالانس
فقال لبيك مرارا اني لاسمع صوتك واحس حسك
ولا اري مكانك فاين انت قال انا فوقك ومعك
وامامك وخلفك واقرب اليك من نفسك فلما سمع هذا
موسي علم انه لا ينبغي ذلك الا لربه فايقن به فقال
كذلك انت يا الهي كلامك اسمع ام رسولك قال بل انا
الذي اكلمك فادن مني الاثر بطوله اورده السيوطي
في الدر المنثور في سورة طه فكما لا مانع من ان
يتكلم بكلام في الصوت مع ان كلامه النفسي ليس في
مادة صوت وحرف محسوس عادة كذلك لا مانع من
ان يتجلي في الصورة مع كونه منزها من ان يكون له
صورة فانه ليس له صورة كمثله شي ومما يدل لصحة
اجرا نودي وناديناه وغيرهما علي ظاهرها ما في
البخاري في كتاب التوحيد حيث قال مسروق عن

ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات شيا
فاذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا انه الحق
ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق ويذكر عن جابر بن
عبد الله عن عبد الله بن انيس سمعت النبي صلى الله
عليه وسلم يقول يحشر الله العباد فيناديهم بصوت
يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب انا الملك انا الديان
واخرج من حديث ابي هريرة مرفوعا اذا قضى الله
الامر في السما ضربت الملايكة باجنحتها خضعانا لقوله
كانه سلسلة على صفوان الحديث انتهى قال الحافظ
ابن حجر في فتح الباري قال عبد الله بن احمد في كتاب
السنة سالت ابي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى
لم يتكلم بصوت فقال لي ابي بل تكلم بصوت هذه الاحاديث
تروى كما جاءت وذكر حديث ابن مسعود وغيره انتهى
اي كحديث ابن انيس وابي هريرة السابقين انفا
وقد قال الشيخ الاشعري في الابانة الذي هو اخر
تصانيفه ونحن بما كان عليه احمد بن حنبل قايلون
ولمن خالفه مجانبون ونص في الابانة على انه
مصدق بجميع الروايات الصحيحة في المتشابهات مع
التنزيه بليس كمثله شي هذا وفي الدر المنثور
واخرج ابن ابي حاتم وابن مردوية عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال لما اوحى الجبار الى محمد صلى الله
عليه

عليه وسلم دعي الرسول من الملايكة ليبعثه بالوحي فسمعت
الملايكة صوت الجبار يتكلم بالوحي فلما كشف عن قلوبهم
سيلوا عما قال الله تعالى فقالوا الحق وعلموا ان الله
لا يقول الا حقا قال ابن عباس وصوت الوحي كصوت
الحديد على الصفا الخ واخرج ابن جرير وابن خزيمة
وابن ابي حاتم والطبراني وابو الشيخ في العظمة وابن
مردوية والبيهقي في الاسما والصفات عن النواس
ابن سمعان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا اراد الله ان يوحي بامر تكلم بالوحي فاذا تكلم
بالوحي اخذت السموات رجفة شديدة من خوف
الله فاذا سمع بذلك اهل السموات صعقوا وخروا
سجدا الحديث واخرج ابو داود والبيهقي في الاسما
والصفات عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا تكلم الله بالوحي سمع
اهل السما الدنيا صلصلة كجر السلسلة على الصفا
فيصعقون الحديث وعنه ايضا اذا تكلم الله بالوحي
سمع اهل السموات صلصلة كجر السلسلة على الصفوان
فيصعقون الحديث وفي الجامع الكبير يحشر الله عز
وجل يوم القيامة عراة غرلا بهما قالوا وما بهما
قال ليس معهم شي ثم يناديهم بصوت يسمعه من بعد
كما يسمعه من قرب انا الملك انا الديان الحديث

عليهم الله ومن وجد غير ذلك فلا
يلومن الا نفسه الحديث بطوله وقال
في سورة الشعرا عند قوله فكبكبوا
فيها الايات واخرج ابن مردوية عن
جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان الناس يمرون يوم القيامة
على الصراط الى ان قال فيناديهم كذلك
اذ جاءهم ندا من الرحمن عبادي من كنتم

اخرجه الامام احمد وغيره عن عبد الله بن انيس الامام
الانصاري رضي الله عنه مرفوعا الي غير ذلك من الاحاديث
قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله في فتح
الباري بعد نقله عن البيهقي وغيره في كلام مبسوط
ما منه يحتمل ان يكون الصوت للسما او للملك الاتي
بالوحي او لاجنحة الملايكة وحاصله ان كلام الحق
ليس بحروف واصوات ما نصه وهذا حاصل كلام من
نفي الصوت من الايمة ويلزم منه ان الله لم يسمع احدا
من ملايكته ولا رسله كلامه بل الهمهم اياه وحاصل
الاحتجاج للنفي الرجوع الي القياس علي اصوات المخلوقين
لانها التي عهد انها ذات مخارج ولا يخفي ما فيه اذ الصوت
قد يكون من غير مخارج كما ان الروية قد تكون من
غير اتصال اشعة كما سبق سلمنا لكن نمنع القياس المذكور
وصفة الخالق لا تقاس علي صفة المخلوقين واذا
ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان
به ثم اما التفويض واما التاويل وبالله التوفيق
انتهي كلامه رحمه الله وشكر سعيه بلفظه وحاصله
ان الظواهر ناطقة بان الله اسمع رسله وملايكته
فيلزم من القول بالنفي العدول عنها لغير ضرورة اذ القيا
علي اصوات المخلوقين ليس موجبا للعدول لما قال
ان صفة الخالق لا تقاس علي صفة المخلوقين وذلك

لان

لان الخالق سبحانه له الاطلاق الحقيقي الذي لا يتابله
تقييد القابل لكل قيد واطلاق اضافي لذاته فهو
منزه عن كل قيد في عين التجلي في المقيد بخلاف
المخلوق فانه مقيد لذاته لا يصح له الاطلاق التام
ابدا لان ما بالذات لا يزول فالخالق وان تجلي في
مظهر له حرف وصوت مسموع فهو في حد ذاته منزه
عن ذلك غير مقيد به فلا يقدح في كمال براهته
بل ذلك من كمالات اطلاقه الحقيقي بخلاف المخلوق
فان الظهور بمظهر خاص من لوازمه ومقتضيات
ذاته فليفهم والله اعلم وبالله التوفيق ومن ههنا
يظهر وجه صحة تفسير بعض المحققين الحجاب في قوله
تعالي وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب الاية بصورة التجلي والله اعلم هذا ومن
الاخبار حديث التحول في الصور الصحيح بل المتواتر
عند اهل الحديث وسيجي ذكر محل الغرض من حديث
التحول وما في معناه من الاحاديث في فصل الروية
وبسط الكلام في بيانها بما فيه مزيد تحقيق وايضا ع
لهذا المقام وتلويح الي انه موافق لمذهب الشيخ
الاشعري عند التحقيق غير مخالف له كما يتبادر الي
الاوهام الجامدة علي ظواهر تقريرات اهل الكلام ان
شا الله الملك الفتاح العلام فانظر الي هذا مجمعا

مسترسلا غير جامد على المألوف من المقال سامعا لوصية
الناصح ولي ذي الجلال لا تنظر الى من قال وانظر الى
ما قال يتجلى لك جلية الحال في مذهب الاشعري
والمتشابهات جميعا باذن الله الكبير المتعال وبالله
التوفيق في الحال والمآل والحمد لله رب العالمين اه
وبالجملة من اوتي فهم الجمع بين ليس كمثله شي والتجلي
في المظاهر لم يستشكل هذه الاخبار السابقة والاتية
وامثالها من المتشابهات ومن لم ينكشف عنده وجه
الجمع بينهما وقع في التشبيه او ارتكب التاويلات قريبة
او بعيدة فمن لم يكن عنده الجمع المذكور من الواضح
المبين فلا ينحرف عن طريق الايمان بها على مراد
الشارع ان كان ناصحا نفسه حتى ياتيه اليقين والله
ولي المومنين وصل اللهم على سيد المرسلين سيدنا
ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الامي وعلى اله
وصحبه اجمعين وعلى ساير الانبياء والمرسلين وعلى
الهم وصحبهم والتابعين لهم بالاحسان وعلى اهل
طاعتك اجمعين من اهل السموات واهل الارضين
وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين عدد خلقك ورضى
نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون
وغفل عن ذكرك الغافلون ابدا وسلم تسليما كثيرا كذلك
دواما وعددا والحمد لله رب العالمين سرمدا فالعلم

كشاف

كشاف بما قد يذكر اي لكل ما يصح ان يذكر ويخبر عنه
معدوما كان او موجودا ممكنا او ممتنعا او واجبا كليا
او جزئيا ولكن لما كان تعلق العلم بالجزئيات على الوجه
الجزئي محل النزاع بين المتكلمين والحكما نص على محل
النزاع فقال جزئيا اولا انه اي القول بان علم الله
محيط بجميع المعلومات حتى الجزئيات هو القول المعتبر
من بين الاقوال المذكورة في هذه المسئلة قال
في المواقف علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة
والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات
دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات
لان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات
المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سوا
فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا
الاصل فرق ست ثم فصل مذاهبها مع الجواب عنها بما
يطول نقله ارادة بحذف العاطف مبتدا التخصيصه
بالوصف اعني قوله لها وقوله بها مرفوع المحل خبر
المبتدا الذي هو التخصيص قدم عليه والجملة الصفة
خبر ارادة وحاصل المعنى والارادة التي للذات بها
يقع التخصيص لاحد المقدورين بالايجاد قال في
المواقف وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة
البصرة انها اي الارادة صفة ثالثة مغايرة للعلم

والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين
بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان
الضدين نسبتهما الي القدرة سوا اذ كما يمكن ان يقع بها
هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق
بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض
وقوعه بها فان نسبته الي الاوقات المعينة كلها
سوا فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن
ان يقع قبله وبعده فلابد لتخصيصه بالوقوع دون
ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون ساير
الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر لا لمرجح هذا خلف وليس
ذلك المخصص القدرة لاستوا نسبتها اليهما والي الاوقا ت
كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع الوقوع اي العلم بوقوع
شي في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه
ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم
الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا
للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شي
منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب انتهي وقوله
بِوَفْقِ عِلْمٍ قَادَهُ التَّخْصِيصُ يريد به ان تخصيص الارادة
لاحد المقدورين بالوقوع انما هو على وفق ما
سبق به العلم فكما ان القدرة تنتهي الي الارادة كذلك
الارادة

الارادة تنتهي الي العلم واما العلم فهو تابع للمعلوم سوا
قلنا ان العلم عين الصورة المرتسمة او نسبة بينها وبين
المدرك اما على الاول فلما مر انها ظل المعلوم وحكاية
عنه واما على الثاني فلان تحقق النسبة فرع تحقق
المنتسبين ولو كانا متحدين بالذات متغايرين
بالاعتبار في ادراك المدرك ذاته فكان المقتضي لسبقه
بما خصصته الارادة بالوقوع من الضدين ما كان
المعلوم عليه في نفسه على التقديرين وهو معني
قوله قاده التخصيص اي قاده الي ان سبق بما سبق
مما خصصته الارادة بالوقوع التخصيص على ذلك
المخصص من حقيقة المعلوم بلسان استعداده
الذاتي الغير المجعول فان علم الحق محيط بجميع الحقايق
وجميع شؤنها والحقايق كما انها مختلفة في ذواتها
كذلك مختلفة في استعداداتها وقبولها للوجود
الخارجي فمنها ما تقتضي حكمة الحق ايجاده قبل الكل
وهو نور النبي صلى الله عليه وسلم ومنها بعد بروز
الحقايق كلها وهو ادم عليه الصلاة والسلام ومنها
بين ذلك كالسموات والارض والعلم قد سبق بالمعلوما ت
على هذا الوجه الذي هو مقتضى الحكمة الالهية
المترتب على اختلاف استعدادات الحقايق الذاتية
الغير المجعولة فما برز شي الي الوجود بتخصيص الارادة

الاعلي الوجه الذي تعلق به العلم ولم يتعلق العلم به علي
هذا الوجه الا لكون هذا الوجه هو الذي اقتضاه المعلوم
في نفسه وطلبه بلسان استعداده الذاتي الغير المجعول
فيكون العلم تابعا التنصيص لسان استعداد المعلوم ه
والله اعلم وههنا اصول مهمة نافعة باذن الله تعالي
في السوابق واللواحق فلنوردها مبينة علي سبيل
التفصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ولكن
توضيح المرام في تحقيق المقام يفضي الي مزيد بسط
في الكلام فليسلك الناظر الطالب للحق طريق عدم الملال
والملام فسيحمد عاقبته باذن الله الملك العلام والكلام
عليها في مقامات الاول في ان نفس الامر هو علم
الحق سبحانه الحاوي لجميع المعلومات الثاني ان الاشيا
لها نوع تحقق وثبوت ووجود في نفس الامر وفي
اذهاننا الثالث ان الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين
النافين للوجود الذهني مثبتون له في ضمن اثباتهم
احاطة علمه تعالي بالمعلومات كلها وكونه تابعا للمعلوم
حيث احتجوا علي ثبوت الارادة للحق تعالي بما منه
ان المخصص ليس العلم لانه تبع الوقوع كما مر نقله
فيرجع النزاع بين النافين والمثبتين لفظيا الرابع
ان الشيخ الاشعري القايل بان وجود كل شي عينا
حقيقته يمكنه القول بان المعدوم شي وثابت مع

صحة

صحة قولهم المعدوم ليس بشي وليس بثابت الخامس
في الجمع بين قولي الشيخ الاشعري ان الوجود مشترك
لفظا وانه مشترك معني السادس ان الماهيات ه
مجعولة باعتبار وغير مجعولة باعتبار السابع تقرير
دليل الشيخ الاشعري رحمه الله تعالي علي مذهبه ان
وجود كل شي عين حقيقته فلنشرع في البيان علي
سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

المقام الاول

المقام الاول في ان نفس الامر هو علم الحق سبحانه
الحاوي لجميع المعلومات اعلم ان المعبر عنه بنفس الامر
هو علم الحق سبحانه المحيط بكل معلوم فان نفس الامر
هو المرجع للامور واحكامها والله سبحانه وتعالي
هو الاول الذي ليس قبله شي وعلمه تعالي ازلي محيط
بجميع المعلومات التي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها
فهو المرجع للامور واحكامها جميعا المعبر عنه بنفس
الامر لا اللوح المحفوظ كما قيل ولكن لعلمه سبحانه
وتعالي اعتباران احدهما اعتبار كونه ليس غير الذات
والثاني اعتبار كونه ليس عين الذات فبالاعتبار
الاول يكون الاشيا ثابتة فيه وبهذا الاعتبار يسمي
نفس الامر ولا يقال فيه انه تابع للمعلوم لانه قد
اعتبر فيه انه ليس غير الذات والمعلوم هو الذات ه
بكمالاتها وشئونها المحتوية علي الحقايق كلها واطوار

ها

فلا يتصور حينئذ تبعية اذ التبعية تقتضي التعدد
والمغايرة ولو اعتبارا ولا مغايرة بين العلم والذات
عند اعتبار كونه ليس غير الذات واما بالاعتبار الثاني
الذي به يعتبر تعلقه بالمعلوم فيصح ان يقال العلم
تابع للمعلوم لتحقق التعدد الاعتباري المستلزم
للمغايرة الاعتبارية الكافية في مثل هذا المقام ثم
ان الاشيا في ثبوتها العلمي الازلي معان محققة
اي مجردة عن الصور مطلقا كما يشير اليه قولهم علم
الحق سبحانه بالاشيا حضوري لا حصولي وكلما كان
كذلك كان كثرتها اعتبارية لا حقيقية فكانت من قبيل
الاضافات وكلما كان كذلك لم يمتنع قيامها بالحق
سبحانه فقد حكي في المواقف الاتفاق من العقلا
علي جواز تعدد الاضافات والنسب علي الحق سبحانه
ومن الواضح ان جواز تعددها فرع جواز اصل اتصاف
الحق بها وقيامها به سبحانه فاذا حصل الاتفاق
علي جواز تعددها فقد حصل علي جواز اصل قيامها
به تعالي واذا عرفت هذا ظهر لك ضعف ما قيل ان
نفس الامر هو العقل الاول المعبر عنه باللوح المحفوظ
لا علم الحق تعالي لامتناع ان يكون في الحق كثرة لانتفي
فان الممتنع هو الكثرة الحقيقية لا الاعتبارية والمدعي
الثاني لا الاول علي انا نقول ان حقايق الاشيا ان

لم

لم تكن ثابتة في علم الله تعالي قبل ارتسام صورها في
العقل الاول كانت اعداما صرفة ومعدومات مطلقة
اذ لا وجود لها في الخارج ولا في ذهن مخلوق اذ لا
مخلوق قبل المعلول الاول الذي هو العقل الاول وكل
ما لا ثبوت له في علم الحق ولا وجود له في الخارج ولا في
ذهن مخلوق كان معدوما مطلقا والمعدوم المطلق
لا صورة له اصلا والا لم يكن معدوما مطلقا وما لا
صورة له ولا ثبوت كيف يرتسم صورته في العقل الاول ... فالتحقيق ان صور الاشياء المرتسمة في العقل الاول نحو
او اللوح المحفوظ محاكية لحقايقها الثابتة في علم الله
والمطابقة تعتبر بينها وبين ما في علم الله تعالي كما
تعتبر بين ما في اذهاننا وبينه فنفس الامر علم الله
تعالي ومن هنا يظهر سقوط ما ذكره الحكما من
ان الواحد الحقيقي لا يصدر منه الا الواحد
وذلك لانهم اثبتوا صدور الكثرة عن المعلول الاول
الذي هو العقل الاول بما فيه من اعتبارات ثلاثة
او اقل او اكثر فانهم خبطوا فتارة اعتبروا في المعلول
الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه
وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله
لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا
فيه كثرة من ثلاثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه
بالغير وامكانه لذاته قالوا فيصدر عنه بكل اعتبار

امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر
نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وتارة
اعتبروا فيه كثرة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير
وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته
قال السيد قدس سره في شرح المواقف بعد نقل هذه
الاعتبارات فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر انتهى ومن
المعلوم ان مثل تلك الاعتبارات من السلوب والاضافة
عارضة للمبدأ الاول اتفاقا فانهم يقولون ان الواجب
سبحانه من حيث انه منشأ الاثار الخارجية موجود
ومن حيث انه مبدأ لذلك الانتشاء وجود ومن حيث
انه ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ
لذلك الانكشاف علم الى غير ذلك من الاعتبارات فيلزمهم
اما القول بجواز صدور الكثرة ابتداء عن الحق سبحانه
او القول بامتناع صدورها عن المعلول الاول وهم
لا يقولون بشيء من الامرين وبالله التوفيق المقام
الثاني في ان الاشياء لها نوع تحقق وثبوت ووجود المقام الثاني
في نفس الامر وفي اذهاننا اعلم اولا ان ما له
تحقق بوجه ما اما ان يكون ذلك التحقق الحاصل له
تحققا به يظهر احكامه ويصدر عنه اثاره اولا الاول
هو الوجود المسمى عينيا وخارجيا واصيلا كالوجود
الخارجي

وجودها

الخارجي للشمس مثلا فانه به يظهر اثارها من الاضاءة
والتسخين والثاني هو الوجود المسمى وجودا ذهنيا
وظليا وغير اصيل كالوجود الذهني للشمس فان الانسان
عند تصور الشمس وان كان يحصل في ذهنه صورة
عقلية للشمس لكن لا يترتب على تلك الصورة اضاءة
وتسخين لكونهما من لوازم الوجود الخارجي اذا تمهد
هذا فنقول لو لم يكن للاشياء في علم الحق سبحانه باعتبار
كونه غيرا مغايرا للذات نوع تحقق وثبوت ووجود
غير الوجود الخارجي لكانت اعداما صرفة اذ كان الله
ولم يكن شيء غيره في الازل فلا وجود للاشياء في
الخارج ولا في ذهن مخلوق اذ لا مخلوق في الازل
فلو لم يكن لها نوع تحقق في علم الحق بالاعتبار الاول
ازلا كانت اعداما صرفة بالضرورة وكلما كان كذلك
امتنع تعلق العلم بها بالاعتبار الثاني بالضرورة لان
العلم وان قلنا انه ليس صورة عقلية بل اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فانه لا بد فيه
من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون
العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك
العالم وهي المعبر عنها بالتعلق ومن المعلوم ان
التعلق انما يتصور بين امرين متمايزين ولو
بالاعتبار ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في

الجملة فان ما لا ثبوت له اصلا لا اشارة اليه بوجه ما وكل
ما هو كذلك يمتنع ان يكون متميزا ضرورة ان كل متميز يصح
ان يكون مشارا اليه حسا او عقلا فما لا ثبوت له اصلا
يمتنع ان يكون متميزا ومن المعلوم ان العدم المحض
اي ما يفرض صدق هذا المفهوم عليه على تقدير
اتصافه به المستلزم لان لا يلاحظ بوجه ما في علم ما
اصلا فلا يصح ان يكون احد طرفي النسبة التي هي
التعلق ولا بوجه لكونه عدما محضا لا ثبوت له اصلا
والا لما كان عدما محضا هذا خلف فلا تميز له اصلا فلا
يصح ان يكون احد طرفي النسبة التي هي التعلق فلا
يصح ان يكون معلوما فلو كانت الاشيا اعداما محضة
في الازل لا ثبوت لها بوجه ما لم يصح ان تكون معلومة
للحق ازلا اصلا لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط ازلا
بجميع المعلومات قطعا فلها تمايز فلها نوع تحقق وثبوت
في العلم ازلا وهو المطلوب فان قلت قد قال السيد
قدس سره في شرح المواقف ان القايل بان العلم اضافة
محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة يندفع
عنه الاشكال في علم الشي بنفسه بان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس
من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشي من الاشيا
مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة

لشي ما واما الاشكال الوارد عليه في العلم بالمعدومات
الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهني
كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية
وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية
واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف
على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن
انتهى فيجوز ان يكون تمايز بلا ثبوت لكل من المتمايزين
ولو جاز ذلك لم يتم الدليل على ثبوت الاشيا في نفس
الامر بتمايزها الذي هو مقتضى النسبة والتعلق
لكونه مبنيا على ان التمايز مقتضى للثبوت في الجملة
قلت من المعلوم ان المجهول المطلق اي ما يفرض
صدق هذا المفهوم عليه على تقدير اتصافه به
المستلزم لان لا يلاحظ بوجه من الوجوه في علم ما
ولا بوجه ما لكونه مجهولا مطلقا ما ليس معلوما بوجه
ما في علم ما وكل ما كان كذلك فليس موجودا في
الخارج كما انه ليس موجودا في علم ما بوجه ما اذ
كل موجود في الخارج فهو معلوم للحق ازلا لكون علمه
محيطا بجميع المعلومات فلو كان له وجود في الخارج
لكان معلوما للحق فلم يكن مجهولا مطلقا لكن المفروض
انه مجهول مطلقا هذا خلف فالمجهول المطلق ما
لا وجود له في الخارج ولا في ذهن مخلوق ولا في نفس

الامر وهو اللاشي المحض فيكون المجهول المطلق مساويا
للمعدوم المطلق فكل مجهول مطلقا معدوم مطلقا
وبالعكس واذا تمهد هذا فنقول لو صح ان يكون شي ما
متعلقا للعلم ما ومتميزا فيه من غير ان يكون له وجود في
الخارج ولا في العلم لزم ان يكون المجهول مطلقا معلوما
بوجه ما لان الذي لا وجود له في الخارج ولا في علم ما
هو المعدوم المطلق المساوي للمجهول المطلق فلو صح
ان يكون المعدوم المطلق معلوما بوجه ما لزم ان
يكون المجهول مطلقا معلوما بوجه ما بالضرورة لكن
اللازم باطل بالضرورة لاستلزامه التناقض وهو
كون الشي مجهولا مطلقا ومعلوما بوجه ما المستحيل
بالضرورة فالملزوم مثله فلم يصح كون الشي متعلقا للعلم
ما ومتميزا فيه مع كونه معدوما مطلقا لا وجود له
في الخارج ولا في ذهن مخلوق ولا في نفس الامر
فالمعدوم الخارجي اذا تعلق به علم ما فلا بد ان يكون
له نوع وجود في ذلك العلم سواء كان علم الخالق او
علم المخلوق وذلك لان معلومات الحق سبحانه التي
لا وجود لها في الخارج منها ما لا يتعلق بها العلم الازلي
الا من حيث تعلقه بالعقل والوهم ولوازمهما من
اختراع ما لا وجود له اصلا كشريك الباري الذي
يخترعه الثنوي القايل بان في الوجود الهين واجبي
الوجود

الوجود المعبر عنهما بالنور والظلمة بعقله المشوب بالوهم
اذ من المعلوم عقلا ونقلا ان الثابت في نفس الامر
لا من تلك الحيثية هو ان الله سبحانه وتعالى واحد
لا شريك له في وجوب وجوده والوهيته فلو لم يكن
للممتنعات المعلومة للحق ازلا التي يخترعها العقل
المشوب بالوهم فيما لا يزال كشريك الباري نوع ثبوت
في ذهن المخترع لها فيما لا يزال المعلوم بما يحصل فيه
فيما لا يزال للحق ازلا كانت معدومة مطلقا اذ لا
وجود لها ازلا في الخارج بالضرورة ولا في نفس الامر
من غير تلك الحيثية عقلا ونقلا وكل معدوم مطلقا
فهو مجهول مطلقا كما تبين ولا شي من المجهول
المطلق معلوما بوجه ما لكن شريك الباري ونحوه
من الممتنعات معلومة للحق ازلا لما مر من احاطة
علمه تعالى بجميع المفهومات فلا تكون معدومة
مطلقة فتعين ان يكون لها نوع تحقق في نفس
الامر وقد تبين انه لا تعلق لعلم الحق بها الا من
حيث تعلقه بالعقل والوهم ازلا وما فيهما مما هو
مخترع لهما فيما لا يزال فلا بد ان يكون لها ازلا نوع
تحقق في ذهن المخلوق الثابت في العلم ازلا ومن
المعلوم ان ذلك المخلوق لولا انه في نفسه بحيث
لو ابرز الى الوجود الخارجي كان مخترعا للشريك لم

يتعلق به العلم علي ذلك الوجه فان العلم تابع للمعلوم
فلا بد ان يكون لتلك الممتنعات نوع تحقق ووجود فيما
لا يزال في ذهن المخترع لها وكلما كان كذلك كان التمايز
بين الاشيا في علم ما متوقفا علي نوع وجود للمتمايز بنا
في ذلك العلم وهو المطلوب وبالله التوفيق فظهر ان
الاشكال الوارد علي القايل بان العلم اضافة او صفة
ذات اضافة في العلم بالمعدومات الخارجية لا يندفع
الا باختيار الوجود الذهني والله اعلم المقام
الثالث في ان الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين النا المقام الثالث
النافين للوجود الذهني مثبتون له في ضمن اثباتهم
احاطة علمه بالمعلومات وكونه تابعا للمعلوم فيرجع
النزاع بين النافين والمثبتين لفظيا في الحقيقة
اعلم اولا ان الحكما المثبتين للوجود الذهني احتجوا
بامور منها انا نتصور ما لا وجود له في الخارج
ونميزه عن غيره مما هو موجود او معدوم تميزا
لا يتحقق الا مع نوع من الثبوت لانا نميزه ونحكم عليه
باحكام ثبوتية واقعة في نفس الامر والحكم علي
شي بتلك الاحكام يقتضي ثبوت المحكوم عليه ضرورة
ان ثبوت شي لاخر فرع ثبوته في نفسه واذ ليس في
الخارج لانه معدوم فيه فهو في الذهن وهو
المطلوب واعترض عليهم بما حاصله انا لا نسلم انا
نتصور

نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره
فله وجود غايب عنا اما قايم بنفسه او بغيره
واجيب عنه بما حاصله ان الامور المتصورة اذا
كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود
اصيل لا قايمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود
ظلي في قوة دراكة سوا كانت هي النفس الناطقة او
غيرها وهو المطلوب اذ الغرض اثبات نوع وجود للمعقولا ت
غير الوجود الخارجي واذا تحقق لها وجود ظلي في
قوة دراكة فقد ثبت لها ذلك النوع من الوجود وهو
المطلوب ولا يخفي انه اذا كان الغرض ما ذكرنا فالدليل
تام منتج وكل ما اورد عليه مدفوع كما هو مبين في
محله واما ما احتج به النافون وهم جمهور المتكلمين
فلا يتم شي من ذلك وذلك انهم استدلوا علي نفيه
بوجهين الاول انه لو اقتضي تصور الشي حصوله في
ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم هـ
بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض
فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معني للاسود هـ
والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض
لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه
وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة
الوجه الثاني لو كان التعقل لحصول ماهية المعقول

في ذهن العاقل لزم من تصور السماء والجبل حصول
حقيقتهما مع عظمهما في ذهننا وهو معلوم الانتفاء
بالضرورة والجواب عن الوجه الاول انه انما يلزم كون
الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية البياض
والسواد اي ماهيتهما التي هي موجودة بالوجود
العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر
للاثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود
الظلي المسمى بالوجود الذهني فان الصورة العقلية
مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم فان لوازم الاشيا
منها ما يلزم الشي لنفس ماهيته وهذا لازم له كيفما
وجد ذهنا وخارجا كالزوجية للاربعة ومنها ما
يلزم اذا وجد في الذهن اي لزومه للماهية مشروط
بكونها التي موجودة في الذهن بوجود ظلي كالكلية مثلا
ومنها ما يلزم الشي اذا وجد بوجود عيني اصيل اي
يكون لازما لهذا الوجود كالسواد والبياض والحرارة
والبرودة واخواتها والتضاد من هذا القبيل فلا يلزم
اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع
الضدين وعن الوجه الثاني ان الممتنع حصول
هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي
المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا لا ما
هيتها اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها قال في
المواقف

المواقف بعد الجواب عن هذين الوجهين بما سبق وهذا
الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين غلط واقع
من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق
على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود
الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر
المعقول وهو الموجود الخارجي فظننا امرا واحدا ه
وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك
فساد ذلك الظن انتهى واذا علمت هذا ظهر لك ان
الذي نفاه النافون غير الذي اثبته المثبتون وذلك
ان النافين ما نفوا الا الوجود الذهني بالمعنى
الذي ظنوا انه لو ثبت لاستلزم ترتب الاثار الخارجية
والذي يريده المثبتون انما هو الوجود الظلي الذي
لا يستلزم ذلك فيرجع النزاع لفظيا في الحقيقة ه
والذي يوضح ذلك ان النافين قائلون باحاطة علمه
تعالى بجميع المفهومات وقد مر دليلهم وفيه والمقتضي
للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها الخ فاثبتوا
للمعلومات اقتضا للمعلومية في نفس الامر قبل
اعتبار تعلق العلم بها لان مقتضى الدليل ان قابلية
المفهومات في نفس الامر لتعلق العلم بها هي المصححة
للتعلق بالفعل فلا بد ان تكون متحققة في نفس ه
الامر قبل اعتبار التعلق ولا شك ان علم الله ازلي ه

فلا بد من تحقق تلك القابلية لها في نفس الامر ازلا
قبل اعتبار تعلق العلم بها ومن المعلوم ان ذلك فرع
تحققها اي المفهومات في نفسها بوجه ما فتكون ثابتة
في نفس الامر الذي هو علم الحق بالاعتبار الاول
فللاشيا نوع وجود غير الوجود الخارجي اي بالمعنى
الاعم الشامل للثبوت في نفس الامر والوجود الظلي
في الذهن وهو الذي يراد بالوجود الذهني ومما
ويزيده وضوحا ان الاشاعرة حيث احتجوا على
اثبات ان الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة صرحوا
بان العلم تبع الوقوع وقد مر ايضا وهو مستلزم لثبوت
المعلوم في نفس الامر وذلك لانهم اذا سلموا ان العلم
بوقوع شي في وقت معين تابع لكونه في نفسه بحيث
يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه كما مر ولا شك ان كون
الشي في نفسه بحيث يقع في وقت معين صفة
ثبوتية لذلك الشي وثبوت شي لشي فرع ثبوت ذلك
الشي في نفسه بالضرورة كان تبعية العلم لكون الشي
في نفسه بحيث يقع في وقت معين مستلزما لثبوت
ذلك الشي في نفسه واذ لا وجود لغير الحق ازلا في
الخارج فهو في علم الحق سبحانه بالاعتبار الاول المعبر
عنه بنفس الامر وهو المطلوب ومما يزيده وضوحا
بل يصرح به وينص عليه ان الاشاعرة قالوا في مسئلة

الكلام

هنا

الكلام القران كلام الله غير مخلوق وهو مكتوب في مصا
باشكال الكتابة محفوظ في قلوبنا بالالفاظ المخيلة
مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع
باذاننا بذلك كذا ايضا غير حال فيها والقول بالالفاظ
المخيلة قول بالوجود الذهني للقران ثم عمموا فقالوا
وتحقيقه ان للشي وجودا في الاعيان ووجودا في
الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة
انتهى وهو نص صريح منهم في ان للشي هذه الوجودات
الاربعة التي منها الوجود الذهني فظهر ان الذي
نفوه في الامور العامة والممكنات لزمهم القول به في
الالهيات ولا مخلص من التناقض الا بان يقال انهم
ما نفوا الا الوجود الذهني بالمعنى الذي توهموه من
استلزامه ترتب الاثار الخارجية المستلزم للمحالات
لا بالمعنى الذي يقصده المثبتون ويلزم من دليلهم
السالم من ذلك والذي يلزمهم القول به في الالهيات
هو هذا المعنى الذي يريده المثبتون لا المعنى الذي
توهموه وحينئذ فيندفع التناقض ويعود النزاع
لفظيا وهو المطلوب والله اعلم المقام الرابع في ان
الاشعري القايل بان وجود كل شي عينه حقيقة ه
يمكنه القول بان المعدوم شي وثابت مع صحة قولهم
المعدوم ليس بشي وليس بثابت قد تبين ان نفي ه

المقام الرابع

الوجود الذهني بالمعني الذي توهمه النافون من ثبوته
لاينافي اثباته بالمعني الذي يريده المثبتون وتبين
ان النافين مثبتون له بهذا المعني المراد الاعم الشامل
للثبوت في نفس الامر والوجود الظلي في الذهن
في ضمن اثباتهم احاطة علمه تعالي بالمفهومات كلها
واعترافهم بان العلم تابع للمعلوم بل مصرحون باثباته
في مسيلة الكلام كما مر نقله وكلما كان كذلك لم يمتنع
من القايل بان وجود كل شي عين حقيقته القول بان
المعدوم شي وثابت اي في نفس الامر الذي هو
علمه تعالي بالاعتبار الاول المعدوم ليس بشي ولا
ثابت اي في الخارج وانما لم يمتنع لان المراد كما حرره
صاحب المواقف ان الماهية اذا وجدت فهي متحدة
مع الشخص في الخارج ليس لهما هويتان متميزتان
في الخارج تقوم احداهما بالاخري كالسواد بالجسم
لا ان الماهية ليس لها ثبوت يغاير الوجود الخارجي
فان الاشاعرة صرحوا في غير ما موضع من الالهيا
بما لايتم الا بالقول بان المعدوم الممكن شي وثابت
ولو لم يكن الا قولهم والمقتضي للمعلومية ذوات
المعلومات وقولهم العلم بوقوع شي في وقت معين
تابع لكونه بحيث يقع فيه لكفي وذلك ان علم الحق
تعالي ازلي وتعلقه بحقايق الاشيا كذلك اتفاقا

فتبعية

بلغ

ليقابل من هنا علي نسخة ثانية فان الكلام منتظم مع اختلاف النسختين واختصار الثانية

فتبعية العلم للمعلوم مع ازلية تعلقه تقتضي ثبوت
المعلوم وتميزه في نفسه ازلا ليتعلق العلم به علي
ما هي عليه تحقيقا لمعني التبعية المقتضية لكون
الماهيات غير مجعولة في ثبوتها كاقتضايها المعلومية
فان الاقتضا فرع تميزها في انفسها وثبوتها ازلا
اذ كل ما لا تميز له في نفسه ولا ثبوت فهو العدم
المحض اي ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم علي تقدير
اتصافه بالعنوان ولا شي من العدم المحض بهذا
المعني مقتضيا للمعلومية والا لكان ما يصح ان
يشار اليه عقلا فلا يكون ما فرضناه عدما محضا كذلك
هذا خلف وكذلك كون الشي بحيث يقع في وقت كذا
لا يصح ان يتصف به الا متميزا في نفسه فان ما لا تميز
له في نفسه اصلا هو المحال لذاته ولا شي من المحال
لذاته مستعدا للوقوع في زمان ما اصلا ومن هنا
يعلم ان انكارهم للقول بالثبوت في الامور العامة مع
تصريحهم في الالهيات بما لايتم الا بالقول به ناشي من
عدم تحرير محل النزاع فلا بد من نقل ادلة الاثبات
والنفي وتحريرها تحقيقا للمقام وتوضيحا للمرام حتي يتبين
انه لا نزاع معنويا بين الفريقين باذن الله ذي الجلال
والاكرام فنقول وبالله التوفيق من ادلة المثبتين
المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت

اما الاول فلان المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشي
الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورًا اولى من
غيره وايضا فان بعضه مراد دون بعض ولولا التميز
بين المعدومات لما عقل ذلك اذ القصد الى ايجاد غير
المتعين ممتنع لان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز
القصد اليه عن القصد الى غيره واما الثاني فلان
كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا
بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في
نفسه ولا اشارة عقلا اليه انتهى وتحريره ان المعدوم
الممكن اي ما يصدق عليه هذا المفهوم يتصور ويراد
بعضه دون بعض وكل ما هو كذلك فهو متميز في نفسه
من غير فرض الذهن وكل ما هو كذلك فهو شي وثابت في
الخارج منفكا عن الوجود الخارجي بمعنى انه ثابت في
خارج اذهاننا لا يحتاج في تقرره وثبوته فيه الى الفرض
الذهني لتميزه في نفسه منفكا عن الوجود الخارجي هو
لكونه برزخا بين الوجود والعدم المحض بخلاف الممتنع
الذي هو العدم المحض اي ما يفرض ماصدقا لهذا
المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان فانه لعدم
تميزه في نفسه من غير فرض الذهن لا تقرر له في
الخارج بالمعنى المذكور منفكا عن الوجود الخارجي
اذ كل ما يفرض ماصدقا للمنفي فهو الممتنع لذاته ولا

شي من الممتنع لذاته متقررا في نفسه من غير فرض الذهن
والا لما كان ممتنعا وكل ما لا يتحقق له الا في فرض الذهن
فهو غير متقرر في نفسه وكل ما هو كذلك فلا تقرر له في
الخارج بالمعنى المذكور وبالله التوفيق وهو الشكور
ومنه يظهر اندفاع ما في المواقف من قوله التميز الذي
ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم القدر الثابت
في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب هو
الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان اردتم غير
ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن وعليكم اولا
تصويره حتى نعلم انه ماذا وتحريره اي بيان ثبوته
للمعدوم الممكن وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت
حال العدم انتهى اذ قد تبين بهذا التحرير ان التميز
الثابت للمعدوم الممكن غير التميز الذهني الثابت للممتنع
الذي هو الممتنع لذاته فان ماصدق المعدوم الممكن
غير التميز الذهني الثابت للمنفي الذي هو الممتنع لذاته
فان ماصدق المعدوم الممكن يصح ان يشار اليه عقلا
ويراد بعضه دون بعض من غير فرض الذهن ولا
يصح ذلك الا لكونه متميزا في نفسه قبل اعتبار تعلق
العلم به لان العلم تابع للمعلوم فهو يكشف التميز الثابت
له في نفسه ويتعلق به على ما هو عليه لا انه يكسبه
تميزا بخلاف ما يفرض ماصدقا للمعدوم المحض والا

الصرف فانه لا تحقق له في نفسه اذ لا فرد لهذا المفهوم الا في
فرض الذهن والا لما كان نفيا صرفا وكل ما لا تحقق له في
نفسه فهو غير متميز في نفسه وكل ما هو كذلك فليس
بشي ولا ثابت بل هو لا شي محض ومنفي صرف فهذا
ولله الحمد قد تبين تصوير التميز الذي ادعيناه للممكن
وتقريره وبيان ثبوته للممكن دون المحال واقتضاوه
الثبوت للمعدوم الممكن حالة العدم وبالله التوفيق
الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وقد انكشف
بهذا التحرير ان الثابت الازلي برزخ بين الوجود
المحض الذي هو الواجب لذاته والعدم المحض الذي
هو المحال لذاته فان الواجب والمحال مما استحال ان
يكون شي منهما معروضا للامكان بالضرورة وجب ان
يكون معروض الامكان غير العدم المحض كما انه غير
الوجود المحض فيكون برزخا بينهما اذ لو كان المعدوم م
الممكن نفيا صرفا ولا شيا محضا كما قالوا كان محالا
لا ممكنا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وبالله
التوفيق الحي القيوم هذا ومن ادلة المثبتين ان
المعدوم الممكن متصف بالامكان والامكان صفة
ثبوتية فالمتصف به ثابت لان اتصاف غير الثابت
بالصفة الثبوتية محال وتحريره ان الامكان وان
كان امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج لكنه لا يعرض

الا

الا المعدوم قابل للوجود ولا يكون كذلك الا اذا كان متميزا
في نفسه ولا شي من المحال بمتميز في نفسه كما تبين
فلا يصح ان يكون معروضا للامكان فظهر ان كون
الامكان امرا اعتباريا بالمعنى المذكور لا يقدح في
استلزام عروضه الثبوت لمعروضه في خارج الاذهان
وبالله التوفيق الوهاب المنان ومن هنا يعلم
ان الوجهين اللذين اعتمدهما صاحب المواقف لاثبات
ان المعدوم الممكن ليس بشي ولا ثابت ليس شي
منهما مما يصح عليه الاعتماد وذلك انه قال والمعتمد
في اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان القول بثبوت
المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان
الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة بالذوات
انفسها والوجود حال اذ ليس موجودا والا لزاد
وجوده على ذاته لانه يشارك ساير الموجودات في
الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد
زاد وجوده على ماهيته وتسلسل ولا معدوما
والا لزم اتصاف الشي بنقيضه واذا لم يكن موجودا
ولا معدوما كان حالا والاحوال لا تتعلق بها
القدرة واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود
لم يكن الباري تعالى موجدا للممكنات ولا قادرا عليها
الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم

المطلق اعم من المنفي لشموله الثابت والمنفي فيكون مفهوم
المعدوم المطلق متميزا عن مفهوم المنفي والا لكان
العامُ عينَ الخاص فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا
لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه اي مفهوم
المعدوم صادق علي ما صدق عليه المنفي وكل ما
صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت
هذا خلف انتهي اما عدم صحة الاعتماد علي الوجه
الاول فلان المعدوم الممكن لو لم يكن ثابتا بمعني
البرزخ بين الوجود والعدم المحض بل كان نفيا
صرفا لا امتياز فيه اصلا استحال ان يكون معروضا
للامكان لان النفي المحض الذي لا امتياز فيه اصلا
هو المحال بالذات ولا شي من المحال بالذات معروضا
للامكان لكن المعدوم الممكن معروض للامكان فلا
يكون نفيا محضا فيكون متميزا في نفسه من غير
فرض لاستحالة ارتفاع النقيضين فيكون ثابتا بالمعني
المذكور فظهر ان الثبوت الازلي لماهية الممكن في العدم
هو المصحح لعروض الامكان المصحح للمقدورية لا كما
قالوا انه المانع وسبحان الله عما يصفون القدوس
الواسع ثم الوجود ليس حالا كما قالوا لان الحال ه
عرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
وخرج بالاول الاعراض وبالثاني السلوب فانها
معدومة

معدومة لا احوال وقد قال في المواقف ان فسر الموجود
بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا
تصور هناك واسطة بينهما وهي ما له تحقق تبعا
فيكون النزاع لفظيا انتهي والتعريف المذكور راجع
الي هذا لان حاصله ان الحال صفة اعتبارية ولا
شك ان المتحركية مثلا امر اعتباري ليس بعرض ولا
سلب فلا نزاع معنويا لكن الوجود ليس كذلك بل هو
موجود في الخارج بنفسه فان كل مفهوم مغاير
للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زايد ينضم
اليه وهو الوجود واما الوجود فهو موجود بنفسه
لا بوجود زايد عليه والا لزم تسلسل الوجودات
الي ما لا يتناهي وامتيازه عما عداه بقيد سلبي
وهو ان وجوده ليس زايدا علي ذاته نعم الوجود
بمعني الموجودية يصدق عليه تعريف الحال فانها
امر اعتباري ليس بعرض ولا سلب لكن الماهية
لا تتصف بالموجودية اليها فلا بد ان يكون الوجود
بمعني ما بانضمامه الي الماهية يترتب عليها اثارها
المختصة بها موجودا والا لما تحقق اتصاف الما هية
بالموجودية بعد ضمه اليها فانا نقول الوجود اي
ما بانضمامه الي الماهيات الممكنة يترتب عليها اثارها
المختصة اي ~~ما بانضمامه الي الماهيات الممكنة يترتب~~

عليها اثارها المختصة بها ولو لم يكن موجودا في الخارج
لم يوجد شي اصلا لان الماهية الممكنة قبل انضمام
الوجود متصفة بالعدم قطعا لاستحالة خلوها عن
النقيضين فلو كان الوجود معدوما ايضا كان
كالماهية في كونه محتاجا الي الوجود وما هو كذلك
لا يترتب علي الماهية بضمه اليها اثارها لان الوجود
علي تقدير كونه معدوما ليس فيه بعد العدم
الا افتقاره الي الوجود وهذا الوصف بعينه
متحقق في الماهية قبل ضم الوجود اليها وكل ما كان
كذلك لا يحدث للماهية بضم هذا الوجود اليها وصف
لم تكن عليه حال عدمها فلو كان ضم هذا الوجود
المفتقر الي الوجود مفيدا لترتب الاثار لكانت الماهية
مستغنية عن الوجود حال افتقارها اليه واللازم
باطل لاستحالة اجتماع النقيضين فلا بد ان يكون
الوجود موجودا بوجود هو نفسه والا لتسلسل او
انتهي الي وجود موجود بنفسه والاول باطل
والثاني قاض بان في الوجود وجودا موجودا
بنفسه فهو الوجود لا ما فرضناه معدوما محتاجا
اليه في وجوده وبالله التوفيق وله الحمد علي جوده
واذا تبين ان الوجود موجود والمعدوم الممكن
ثابت فلا بد ان يكون وجود كل شي كما قاله الاشعري
عين

عين حقيقته علي ما حرره صاحب المواقف من ان
معناه ان ما صدق عليه حقيقة الشي من الامور
الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده اي
ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج يقوم
احداهما بالاخري كالسواد بالجسم لاستحالة ذلك
مما قاله الشيخ الاشعري مما حاصله ان الوجود ان
قام بالماهية وهي معدومة لزم التناقض وان
قام بها وهي موجودة لزم ان تكون موجودة
بوجودين مع لزوم الدور ان كان السابق عين
اللاحق والتسلسل ان كان السابق غيره بل عين
الشخص في الخارج عين تعين الماهية في الخارج
وهو عين الماهية في الخارج ايضا اذ ليس التعين
امرا وجوديا مغايرا بالذات للشخص منضما الي
التعين
الماهية في الخارج ممتازا عنها فيه مركبا منها ومنه
الفرد بل لا وجود في الخارج الا للاشخاص والاشخا[ص]
عين تعينات الماهية وعين الماهيات ايضا في
الخارج لاتحادهما فيه وعلي هذا فلا تشكك في مقدورية
تحقيق الجعل
الممكن اذ جعله بجعل حصة من الوجود المطلق
الموجود في الخارج مقترنة باعراض وهيات تقتضيها
استعداد حصة من الماهية النوعية فيكون تشخصها
وايجاد الشخص منها علي الوجه المذكور عين ايجادها

لان الشخص والماهية كما تبين متحدان في الخارج جعلا
ووجودا متمايزين في الذهن فقط وهذا تحقيق
قولهم انه المجعول هو الوجود الخاص واذا تحقق الجعل
بالمعني المذكور تحقق اتصاف الماهية بالوجود
بمعني الموجودية الصادق عليها تعريف الحال وبالله
التوفيق الكبير المتعال واما عدم صحة الاعتماد
علي الوجه الثاني فلان مرادهم ان كل ما صدق
عليه صفة ثبوتية في نفس الامر من غير فرض
فهو ثابت بما مر من قولهم ان اتصاف غير الثابت
بالصفة الثبوتية يستلزم تميزه في نفسه من غير
فرض لقولهم ان كل متميز له هوية يصح ان يشير
اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في
نفسه والنفي الصرف لا تعين له ولا اشارة عقلا
اليه وهو صريح فيما ذكرناه ولا شك ان كل ما لا تعين
له في نفس الامر ولا اشارة اليه عقلا لا يمكن ان
يصدق عليه صفة ثبوتية في نفس الامر لان مفهوم
المنفي الصرف لا فرد اصلا في نفس الامر بل في فرض
الذهن وما لا تحقق له الا فرضا لا يصح ان يصدق
عليه صفة ثبوتية بحسب نفس الامر بالضرورة
وكل ما يفرض فردا له من الصور الذهنية فهو
كالفاظ الممتنعات ومفهوماتها ونقوش كتابتها
امور

امور ممكنة مخلوقة لله تعالي كل في مرتبته وانما
المحال لذاته هو ما يفرض ماصدقا لمفهوم المنفي
الصرف علي تقدير اتصافه به وهذا لا تحقق له
في مرتبة ما اصلا فقد تبين ان القول بكون
المعدوم الممكن واسطة بين المعدوم المحض
وبين الموجود لا بد منه لكل قايل بتباين الممكن
والمحال ولا شك انه امر متفق عليه فكذلك القول
بالواسطة بالمعني المذكور مع انه لا واسطة بين
الموجود والمعدوم لان المعدوم اما ان يطلق
علي معنى يشمل الثابت والمنفي او علي معني
يختص بالثابت وعلي التقديرين لا واسطة بين
الموجود والمعدوم والتفصيل انا نقول في تقسيم
المعلوم بناء علي القول بنفي الوجود الذهني ان
كان مورد القسمة هو المعلوم بمعني ما من شانه
ان يعلم من غير فرض فهو اما ان يكون له تحقق في
الخارج اولا الاول هو الموجود في الخارج والثاني
هو المعدوم فيه ولا واسطة وان كان المورد هو
المعلوم بمعني ما من شانه ان يعلم بفرض او بغير
فرض فهو بهذا المعني اما ان يكون له تحقق في
الخارج اولا الاول هو الموجود في الخارج والثاني
هو المعدوم فيه ثم هذا المعدوم اما ان يكون له

تميز في نفسه من غير فرض او لا الاول هو الثابت ه
والثاني هو المنفي ولا واسطة ايضا واما المعدوم
انقسم قسمين وهذا الانقسام لا يمنعه كل قايل بتباين
الممكن والممتنع عند التحقيق وبالله التوفيق واما
على القول بالوجود الذهني فنقول بالاعتبار الاول
في المورد ما من شانه ان يعلم من غير فرض اما
ان يكون له تحقق في الخارج او لا الاول هو الموجود
في الخارج والثاني هو المعدوم في الخارج ثم هذا
المعدوم اما ان يكون له صورة ظلية او لا الاول هو
الموجود في الذهن والثاني هو الثابت في نفس ه
الامر ونقول بالاعتبار الثاني ما من شانه ان
يعلم بفرض او غير فرض اما ان يكون له تحقق في
الخارج او لا الاول هو الموجود في الخارج والثاني
هو المعدوم في الخارج ثم هذا المعدوم اما ان يكون
متميزا في نفسه من غير فرض او لا الثاني هو المحال
لذاته والاول اما ان يكون له صورة ظلية او لا الاول
هو الموجود الذهني والثاني هو الثابت في نفس
الامر الذي علم الله تعالى بالاعتبار الاول وانما قلنا
ان المعدوم الثابت في نفس الامر لا صورة له
وجودية في علم الحق تعالى كما قال بعض اكابر اهل
التحقيق انه لا يلزم من تعلق العلم بالمعلوم حصول

المعلوم

المعلوم في نفس العالم ولا مثاله وانما العلم ادراك المعلوم
على ما هي عليه فان كان العالم ممن له قوة التخييل فهو
يدرك المعلوم ويتصوره ايضا اي يحصل منه صورة
في خياله فان التصور للعالم انما هو من حيث ه
كونه متخيلا لا مطلقا وقوة التخيل تابعة للجسم ه
الطبيعي فمن لم يكن كذلك فهو يعلم الاشياء بحقايقها
لا بصور خيالية حاصلة منها في نفسه والحق سبحانه
وتعالى هو النور المحض الذي ليس كمثله شي فلا
صورة للمعلوم في ذاته بل يكشف الاشياء الثابتة
في علمه على ما هي عليه في انفسها من غير ان يكون
لها صورة خيالية في علمه تعالى واحتج على ذلك
نقلا بقوله تعالى بديع السموات والارض وذلك ان
المبدع بالفتح هو المخلوق على غير مثال وجودي
فلو كان للاشيا صورة وجودية ظلية في ذات الحق
تعالى قبل ايجادها في الخارج كانت مخلوقة على مثال
وجودي في ذات الخالق تعالى ولو كان كذلك لم يكن
الحق تعالى بديعا للسموات والارض لكنه بديع لهما
بالنص فلا صورة ظلية للاشيا في علم الحق تعالى
نعم الاشيا مخلوقة على مثال انفسها في الثبوت
الازلي وهو البرزخ بين الوجود المحض والعدم
المحض لكن المثال الثبوتي لا ينافي كون الحق

بديهيا انتهي وهو كلام بديع واذا علمت تحرير معني وجود كل شي عين حقيقته ظهر لك ان ما قيل ان القايل بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيا علي معني ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان تكون موجودة معدومة انتهي كلام ناش عن توهم ان المراد بعينية الوجود للماهية انها عين الوجود بمعني ان الماهية ليس لها ثبوت يغاير الوجود كما يوضحه قوله ان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر وجودها الذي هو عينها وليس هذا بمراد بل المراد ما مر تحريره ان ماهية الممكن الثابتة في نفس الامر ازلا اذا وجدت في الخارج فهي متحدة مع الشخص في الخارج مع القول بان وجود الشخص الذي هو عين وجود الماهية حادث وثبوت الماهية ازلي وكذلك ما قيل ان القايل بكون وجود كل شي عين ماهيته لا يمكنه القول بان ماهية ما من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشي عن نفسه انتهي كلام ناش عن مثل التوهم المذكور كما يوضحه قوله لاستلزامه ارتفاع الشي عن نفسه وقد تبين ان هذا ليس

بالمقصود

المقام الخامس

بالمقصود وبالله التوفيق ولي الفضل والجود

المقام الخامس في الجمع بين قولي الاشعري ان الوجود مشترك لفظا وانه مشترك معني

اعلم ان الشيخ الاشعري رحمه الله تعالي حيث قال ان وجود كل شي عين حقيقته ذهب الي ان الوجود مشترك لفظا وحيث استدل علي جواز روية الحق سبحانه وتعالي بان علة الجواز الوجود ذهب الي ان الوجود مشترك معني بين الواجب والجوهر والعرض وبين كلاميه تناقض ظاهر بادي الراي ولا تناقض عند الامعان وذلك لان الوجود الذي ذهب الشيخ الي انه عين ماهية ما هو الوجود المضاف الي تلك الماهية لا الوجود المطلق كما يشير اليه قوله وجود كل شي عين ماهيته فما حمل عين الماهية الا علي الوجود المضاف الي تلك الماهية وهو المحكوم عليه بانه مشترك لفظا واما الذي ذهب الي انه مشترك معني فهو الوجود المطلق لا المضاف وتوضيح ذلك ان المضاف علي ما هو المقرر اذا اخذ من حيث هو مضاف كانت الاضافة داخلة فيه والمضاف اليه خارجا عنه واذا اخذ من حيث هو هو كانت الاضافة خارجة ايضا كالمضاف اليه وكلما كان كذلك كان الوجود المضاف الي الانسان مثلا من حيث هو مضاف الي الانسا

غير الوجود المضاف الى الفرس من حيث هو مضاف الى
الفرس مفهوما وما صدقا اما الاول فلان مفهوم
الاول بنا على ما تقرر انفا من القاعدة هو الوجود
مع قيد الاضافة الى الانسان ومفهوم الثاني هو
الوجود مع قيد الاضافة الى الفرس ولاشك ان
الاسمين اللذين اضيف اليهما لفظ الوجود متغايران
مفهوما وهو مستلزم لتغاير الاضافتين بالضرورة
وهو مستلزم لتغاير المضافين مفهوما لان مفهوم
المقيد باحد المتغايرين ذهنا غير المقيد بالمغاير
الاخر بلا شبهة واما الثاني فلان المضاف الى الانسان
عين الانسان في الخارج والمضاف الى الفرس عين
الفرس في الخارج وليس من باب اضافة ليث اسد
حتى يمتنع بل من باب كل الدراهم وعين الشي فان
المضاف فيهما ليس مساويا للمضاف اليه قبل الاضافة
بل اعم فبعد الاضافة يختص لكن المضاف في كل من
المثالين لفظ الوجود فيكون المشترك بينهما لفظ
الوجود لا مفهومه وهو المطلوب واما الوجود
المطلق الذي لم يقيد بالاضافة الى ماهية مخصوصة
الصالح لان يضاف الى كل ماهية فهو مشترك بين
جميع الموجودات المتخالفة اشتراك الماهية المطلقة
بين جميع الماهيات المتخالفة فكما ان كل ماهية

مخصوصة

مخصوصة من الماهيات المتخالفة جزئية من جزئيات
الماهية المطلقة كذلك كل وجود مخصوص من الوجودات
المتخالفة جزئي من جزئيات الوجود المطلق واما
كان اشتراك الوجود المطلق بين الوجودات المضافة
كاشتراك الماهية المطلقة بين الماهيات المخصوصة
لان المضافة عين الماهيات المضاف اليها في الخارج
ولاشك في كونها حقايق مختلفة مفهوما وما صدقا
فكذلك ما اضيف اليها فاذا كانت الوجودات المضافة
حقايق مختلفة والمطلق انما اشترك بينها كان اشتراكه
كاشتراك الماهية المطلقة بين الماهيات الجزئية
المتخالفة قطعا فالالفاظ التي هي الوجودات
المضافة الى الماهيات المخصوصة ومفهوماتها
وما صدقاتها كلها على تفاصيلها من ما صدقات
مفهوم الوجود المطلق لانها لا تخلو اما ان تكون من
الموجودات الخارجية او الذهنية ومفهوم الوجود
المطلق صادق على القبيلتين فظهر ان ما ذكره في
شرح المقاصد من ان القول بكون اشتراك الوجود
لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى
الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا
اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة
لبديهة العقل انتهى كلام ساقط عن درجة

الاعتبار كما تبين انهما من حيث هما مضافان الي الاسمين
مندرجان تحت مفهوم الكون المطلق اندراج الماهيتين
تحت مفهوم الماهية المطلقة وان اشتراكهما في مفهوم
الكون المطلق لاينافي اختلاف حقيقتهما فاذا نسب
احدهما الي الاخر كانت النسبة بينهما التباين كالماهيتين
فلا اشتراك بينهما من هذه الحيثية الافي لفظ الوجود
واما مفهوماهما وماصدقاهما فهما متغايران البتة
واذا نسب الي الوجود المطلق كانا مندرجين تحته
اندراج الماهيتين تحت الماهية المطلقة فلا يلزم
من هذا الاندراج اتفاق حقيقتهما واشتراك الوجود
المطلق معني بين جميع الوجودات لايستلزم اشتراك
الوجودات المضافة معني كما لايستلزم اتفاق
حقايقها لان المطلق لامانع يمنعه من الاشتراك
معني حيث لم يتقيد بقيد والمضافة قد تقيدت
بقيود الاضافات الي الماهيات المتخالفة فامتنع
بسبب تلك القيود اشتراكها معني كما تبين والله اعلم
ثم نقول اذا انكشف لك ان الشيخ الاشعري مع كونه
قايلا بان وجود كل شي عين حقيقته قايل بانه
الوجود المطلق مشترك بين معني الوجودات
المضافة التي هي عين الموجودات في الخارج وانه
لامنافاة بين كلاميه ظهر انه ماقيل ان الاشعري

ومن

ومن تابعه القايلين بان وجود كل شي عين حقيقته
ليس عندهم وجود مطلق هو مشترك ووجود
خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقايق متخالفة
يطلق علي كل واحدة منها لفظ الوجود اشتراكا
لفظيا انتهي هل هو موافق للواقع ام لا والله الموفق
المقام السادس في ان الماهيات مجعولة باعتبار
وغير مجعولة باعتبار اخر قد تقدم ان الاشاعرة يصح
منهم القول بان المعدوم شي وثابت اي في نفس الامر
الذي هو علم الحق سبحانه مع صحة قولهم انه ليس
بشي وثابت اي في الخارج ومن المعلوم انه علم الحق
سبحانه ازلي فثبوت الاشيا فيه ازلي وكلما كان كذلك
صح ان يقال الماهيات غير مجعولة اي باعتبار ثبوتها
العلمي الازلي الماهيات مجعولة اي باعتبار وجودها
الخارجي والذهني اما انها مجعولة في وجودها
الخارجي والذهني فلانهما حادثان وكل حادث فهو
مفتقر الي محدث هو الجاعل فيكون مجعولا بالضرورة
واما انها غير مجعولة في ثبوتها العلمي الازلي فلان
كل مجعول لابد وان يكون معلوما للجاعل قبل جعله
لان القصد الي ايجاد المجهول مطلقا محال بالضرورة
وكلما كان معلوما له قبل الجعل كان له ثبوت في العلم
قبل الجعل كما مر ان تعلق العلم بالمعدوم المطلق الذي

المقام السادس

هو المجهول المطلق محال بالضرورة وكلما كان كذلك كان
ثابتا في العلم قبل ان يجعل ثابتا فيه وهو مستلزم للدور
او التسلسل او التناقض والكل محال مع استلزام المطلوب
فان قلت علة احتياج الممكن الي الموثر في الامكان
وحده علي المذهب المنصور والماهيات الممكنة متصفة
بالامكان ازلا والا لما قبلت الوجود فيما لا يزال فتكون
محتاجة الي الجاعل ازلا فكيف ينفي عنها المجعولية
في نفس الامر مع امكانها فيه قلت الامكان
علة الحاجة الي الوجود خارجيا كان او ذهنيا لا الي
الثبوت العلمي الازلي لان الماهيات ليس ثبوتها الازلي
ممكنا بدليل ان امكان الشي فرع ثبوته في العلم فان
الشي ما لم يكن ثابتا في نفس الامر لا يتصف بانه
ممكن الوجود وذلك لان الذي لا ثبوت له في العلم
اصلا هو المعدوم المطلق اي ما يعرض ماصدقا
لهذا المفهوم علي تقدير اتصافه بالعنوان الذي هو
الممتنع المطلق ولا شي من الممتنع بممكن واما الذي
له ثبوت في العلم فهو منقسم الي ممكن وممتنع وواجب
فظهر ان الممكن في ثبوته العلمي لا يفتقر الي جاعل
والا لزم احد المحالات المذكورة من التناقض او الدور
او التسلسل فالماهيات باعتبار وجودها العلمي غير
مجعولة وهو المطلوب ثم نقول تاثير الموثر في الماهية

وجعلها

وجعلها في وجودها الخارجي والذهني ليس بان يخرج
نفس الماهية من ثبوتها العلمي الي الوجود الخارجي
او الذهني بان يجعل ثبوتها وجودا خارجيا او ذهنيا
لان الثبوت العلمي للماهيات فقد تبين انه ذاتي
للماهيات ازلي ابدي لما سبق انه ليس مسبوقا
بالامكان فيكون مجعولا بل سابق علي الامكان
وكلما كان كذلك لم يمكن زواله ولا تحوله منه الي
موطن اخر لان ما بالذات لا يزول وانما هو بان
يفيض الحق سبحانه من نور الوجود المطلق التابع بل
للتعينات التي لا تتناهي علي حقيقة الممكن الذي
يراد وجود شخصه فيستعد ذلك الوجود العام
لقبول الايجاد الخاص فيفيض عليه السمع بقدرته لقبول صح
ثم يقول له عند هذا الاستعداد وقيام السمع به
كن اي تعين بالتعين الخاص الذي يقتضيه استعداد
الحقيقة المراد تعينها باظهار شخص منها في الوجود
العام فيكون من حينه من غير تثبط لا بمعني ان
المتاصل في الوجود هو الماهية والوجود عرض
قايم بها قيام السواد بالجسم لاستلزامه التناقض
او الدور او التسلسل كما مر وسيتضح في تقرير دليل
الشيخ الاشعري رحمه الله تعالي علي ان وجود كل
شي عين حقيقته بل بمعني ان المتاصل في الوجود

هو نفس الوجود المفاض على الحقيقة المتعينا بامر
الله الذي هو قوله كن تعينا مخصوصا اقتضته تلك
الماهية على طبق ما كانت عليه في علم الله بنا على ما
ذهب اليه الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى من ان
الوجود هو الموجود في الخارج لا الماهية حيث
ذهب الى ان وجود كل شي عين حقيقته على ما يقتضيه
دليله كما مر وسيجي تزييده ان شا الله تعالى وحينئذ
فمعنى قولنا ان الماهية وجدت بعد ان لم تكن موجودة
ليس انها قام بها الوجود بل انها صارت منسوبة
الى الوجود من حيث ان حصة من الوجود المطلق
تعين بامر الحق سبحانه بتعين مخصوص اقتضاه
استعداد تلك الماهية بعد ان لم تكن كذلك والله اعلم
واذا علمت هذا انكشف لك معنى قوله **وَقُدْرَةٌ تَوَلَّتِ**
الأَبْرَازَ مِنْ بَعْدِ قَوْلِ أَظْهِرِ الأَعْيَانَ فانه الابراز
لم يقع بالقدرة وحدها كما يدل عليه العقل المجرد
عن السمع ولا بالقول وحده كما هو المتبادر من
الاية بادي الراي بل بهما معا كما يدل عليه الاية عند
الامعان وذلك ان الله تعالى قال انما قولنا لشي اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون فدل ان كل شي تعلقت
الارادة بوجوده يوجه اليه خطاب كن حين التعلق
فيمتثل الامر فيكون ومن المعلوم انه امتثال الامر

لايتاتي

لا يتاتى الا بعد سماعه فهو دليل على ان الحق قد
افاض على ذلك الشي المراد وجوده السمع بقدرته
اي افاض السمع على وجوده المبطون في حقيقته
الثابتة في علم الله المستعد لان يفاض من الباطن
الى الظاهر بقدرته فقام السمع بوجوده المفاض
البسيط الغير المتعين قبل قول كن ثم قال له كن فسمع
القول فامتثل الامر فتعين بتعين مخصوص تقتضيه
الحكمة بعد القول فظهر ان القدرة انما يتحقق توليها
للابراز بعد قول كن والله اعلم قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو
اخر مصنفاته ما نصه ونثبت لله قدرة وانه لم
يخلق شيا الا وقد قال له كن فيكون كما قال تعالى
انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
انتهى وهو صريح في ان الاية على ظاهرها عنده
لم يأولها ثم هذه البعدية ليست بعدية زمانية
تقتضي امتدادا زمانيا بل بعدية ذاتية وترتب
معنوي من غير امتداد زماني فان عين زمان
قوله كن هو عين زمان بروز ذلك الشي متعينا
وانما تقدم قول كن على بروزه مثل تقدم طلوع
الشمس على وجود النهار فان زمان وجود النهار
هو عين زمان طلوع الشمس ولكنه متاخر عنه

المقام السابع في تقرير دليل الاشعري على ان وجود كل شي عين حقيقته

بالذات تاخر المعلول عن علته وهو الترتيب الذاتي المعقول
المصحح لدخول الفاعل على المعلول بان يقال وجد العلة فوجد
المعلول وجد طلوع الشمس فوجد النهار وانما قولنا لشي
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فعين زمان ارادة الشي
عين زمان القول له كن عين زمان تكونه فدخول الفا
انما تدل على ترتيب عقلي من غير امتداد زماني كما يدل
علية طلوع الشمس لوجود النهار فاعتبروا يا اولي الابصار
والله اعلم المقام السابع في تقرير دليل الشيخ الاشعري
رحمه الله تعالى على ان وجود كل شي عين حقيقته
فنقول وبالله التوفيق اعلم اولا ان المذاهب في ان
الوجود نفس الماهية او زايد عليها ثلاثة احدها
للشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى انه نفس
الحقيقة في الواجب والممكن وثانيها مذهب الحكماء
انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن وثالثها
انه زايد على الحقيقة في الواجب والممكن جميعا ومعنى
قول الشيخ وجود كل شي عين حقيقته هو ان الوجود
المضاف الى شي ما من الاشيا وماهية ما من الماهيات
الموجودة في الخارج مثلا هو عين تلك الماهية وذلك
الشي في الخارج بمعنى ان ما يصدق عليه مفهوم الوجود
المضاف الى تلك الماهية في الخارج هو بعينه ما يصدق
عليه مفهوم تلك الماهية المضاف اليه فيه لكن لا بمعنى
انها

انها متحدان هوية والمتاصل في الوجود هو الماهية
والوجود لا تاصل له في الاعيان لكونه من المعقولات الثانية
التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن
ولا يحاذي بها امر في الخارج بل بمعنى انهما متحدان هوية
والمتاصل في الاعيان هو الوجود فانه كان المضاف اليه
هو الواجب لذاته تعالى فالمضاف هو الوجود المحض
المنزه عن كل قيد وتعين زايد على ذاته المتحقق لذاته
المتعين لذاته فان مفهوم الواجب الوجود لذاته
الذي هو المضاف اليه دال على ان الوجود ذاتي له
لما صدقه يمتنع عليه العدم وقد دل البرهان النير
على ان ما هو كذلك هو الوجود المحض الموجود لذاته
فلزم ان يكون الوجود المضاف الى الواجب الذي هو
عين الواجب في الخارج هو هذا الوجود المحض الموجود
لذاته المتعين لذاته الذي لا يدرك كنهه وان كان مفهوم
لفظ الوجود المحض من اجلى البديهيات وان كان
المضاف اليه ممكنا ما من الممكنات فالمضاف لا يصح ان
يكون هو الوجود المحض الموجود لذاته لكون وجود
الممكن مستفادا من الواجب فيكون مجعولا والوجود
المحض هو الواجب لذاته فلا يكون مستفادا من غيره
وانما هو الوجود المتعين بتعين مخصوص اقتضته
ماهية ذلك الممكن عن امر الله سبحانه الذي هو قول

كن على التفصيل السابق في شرح قوله وقدرة تولت الابدا
البيت وانما فسرنا قول الشيخ بهذا التفسير الدال على ان
الوجود عنده هو الموجود في الخارج لا الماهية لان ذلك
مقتضي دلايله وذلك لانه استدل على مذهبه بما حاصله
ان الوجود لو لم يكن عين الحقيقة بالمعنى المذكور بل كان
زايدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض
او الدور او التسلسل وذلك لان كل ماهية اضيف اليها
الوجود فهي اذا نظر اليها من حيث هي هي ان لم تكن
عين الوجود لم تكن موجودة بالضرورة فكانت معدومة
في نفس الامر اذ لا واسطة بين الوجود والعدم
في نفس الامر وهي لا تنفك عن احد الوصفين دايما
لاستحالة خلوها عن النقيضين فاذا انتفى احدهما
ثبت الاخر فاذا اعتبر عروض الوجود لها وقيامه بها
قيام الصفة بالموصوف فاما ان يقوم بها وهي
متصفة بالعدم او يعرض لها وقد زال عنها الاتصاف
بالعدم فان كان الاول لزم التناقض وهو كون الماهية
معدومة موجودة وان كان الثاني لزم الدور او
التسلسل لان عروض الوجود لها من حيث هي في نفس
الامر لا يمكن الا اذا لم تكن متصفة بالعدم في نفس
الامر كما لم تكن متصفة بالوجود لكن الفرض انها لا تنفك
عن احد الوصفين البتة فاذا لم تكن موجودة كانت
متصفة

متصفة بالعدم قطعا فلا يمكن عروض الوجود لها من حيث
هي هي ومن المعلوم ان مجرد اعتبار زوال اتصافها بالعدم
في نفس الامر لا يزيل اتصافها به في نفس الامر حتى
يصح قيام الوجود بها من حيث هي هي بل لا بد ان تكون
قبل عروض الوجود لها متصفة في نفس الامر بكونها
غير معدومة في الخارج ومن المعلوم انها لا يزول عنها
الاتصاف بالعدم في نفس الامر الا بعد عروض الوجود
الخارجي لها في نفس الامر فيلزم ان يكون لها قبل عروض
الوجود الخارجي لها وجود خارجي ضرورة ان قيام
الصفة الثبوتية بالشي في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم
كون الشي موجودا قبل وجوده فان كان السابق عين
اللاحق لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على
الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود
بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا
عارض ووصف ثبوتي يقتضي سبق الماهية عليه بوجود
اخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له وهو مع انه ممتنع يستلزم
المطلوب اذ لا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية
وجود اخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان
جميع هذه الوجودات الزايدة التي لا تتناهى عارضة
للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع
اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود

لا يكون زايدا علي الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا
بل يكون عينها وهو المطلوب هذا من جهة الماهية الموضوعة
للوجود واما من جهة الوجود العارض فنقول الوجود
المضاف الي ماهية ما لو لم يكن عين تلك الماهية بالمعني
المذكور بل كان زايدا عليها عارضا لها فهو اما موجود
او معدوم واللازم باطل بشقيه اما الاول فلاستلزامه
التناقض والدور او التسلسل علي التفصيل المار ه
واما الثاني فلانه اذا كان معدوما لا بد ان يكون له وجود
امر يتحقق به لان كل شي لا يتحقق الا بالوجود فلو لم
يكن الوجود متحققا في نفسه ولا بعروض وجود اخر
له لزم ان لا يتحقق شي اصلا او يتحقق المعدوم في
الخارج تحققا خارجيا بمجرد اعتبار عروض امر عدمي
له ولو كان كذلك لم يبق فرق بين العدم والوجود فيلزم
ان يكون كل معدوم موجودا او كل موجود معدوما
وهو ظاهر البطلان فلزم ان الوجود اذا لم يكن متحققا
في نفسه بل معدوما ان يكون له وجود اخر يتحقق به
حتي يصح تحقق شي اخر في الخارج بعروضه له وحينئذ
يلزم التسلسل لان كل وجود نفرضه عارضا للوجود
المعدوم فهو ايضا وجود معدوم لا يتحقق به شي الا
اذا عرض له وجود اخر وهلم جرا وهو مع امتناعه يستلزم
المطلوب اذ لا بد من وجود لا يكون معدوما بل موجودا
بنفسه

بنفسه لا بعروض وجود اخر مثل ما مر في الماهية وايضا
يلزم اتصاف الشي بنقيضه وصدقه عليه مواطاة لان
كل شي حيث انه لا يتحقق الا بالوجود لزم ان يكون
الوجود متحققا بنفسه فلو كان معدوما لزم ان يكون
المتحقق بنفسه غير متحقق بنفسه فيلزم ان يكون
الوجود لا وجودا وهو محال بلا نزاع واذا تبين بطلان
كون الوجود زايدا علي الماهية قايما بها قيام الصفة
بالموصوف بما تبين من التفصيل في تقرير الدليل تبين
ان وجود كل شي عين حقيقته بالمعني السابق والله
يقول الحق وهو يهدي السبيل ثم ان ادلة الشيخ وان
تحررت بهذا التقرير علي وجه يندفع عنها الاعتراضات
الموردة عليها علي الاجمال ولكن نوردها مفصلة بجوابها
ليكون ابلغ في ايضاح المقصود وابطال المقال فنقول
منها ان الوجود ينضم الي الماهية وحدها لا الي الماهية
الماخوذة مع العدم حتي يلزم التناقض ولا الي الماهية
الماخوذة مع الوجود حتي يلزم كونها موجودة قبل
وجودها وبعبارة اخري ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة
ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة
بهذا الوجود لا بوجود اخر كل ذلك علي قياس انضمام
الاعراض الي محالها والجواب ان الماهية حيث انها
لا تنفك عن احد الوصفين البتة فهي قبل عروض

الوجود لها وانضمامه اليها متصفة بالعدم في نفس الامر
قطعا فلا يمكن ضم الوجود اليها وحدها بحسب نفس الامر
الا اذا كانت غير متصفة بالعدم حين الضم كما كانت
غير متصفة بالوجود ولا يزول عنها الاتصاف بالعدم
في نفس الامر بمجرد اعتبارها عقلا كذلك اي غير متصفة
بالعدم بل لا بد من زوال اتصافها بالعدم في نفس الامر
لا في اعتبار العقل ولا يزول عنها الاتصاف بالعدم في نفس
الامر قبل عروض الوجود لها بل انما يزول بعروض الوجود
لها فان ضم اليها وهي معدومة لزم التناقض او غير
معدومة لزم ان تكون متصفة بالوجود قبل وجودها
كما مر من عدم انفكاكها عن احد الوصفين في نفس
الامر وعدم تحققها مجردة عن الوجود والعدم الا في
اعتبار العقل والكلام في ضم الوجود الخارجي اليها بحسب
نفس الامر فلا بد لذلك من تحققها مجردة عن الوصفين
بحسب نفس الامر وهو منتف فيلزم الدور او التسلسل
كما مر بيانه والقياس على انضمام الاعراض الى محالها
قياس مع الفارق لان المحل المعروض متقدم بالوجود
على العارض فان الجسم متقدم الوجود على عروض
السواد له فهو وان كان قبل عروض السواد له ليس
باسود لكن لا يلزم من عروضه له التناقض وان يكون
اسود وليس باسود لان طريان السواد على المحل

الموجود

الموجود قبل عروض ضده يصيره حال طريانه اسود فيصير الجسم
اسود بعين هذا السواد العارض فيقوم السواد بجسم
اسود بهذا السواد فلا تناقض ولا كذلك الوجود مع
الماهية لعدم تقدم الماهية بالوجود على عروض
الوجود لها فتكون متصفة بالعدم لا محالة فيلزم
قيام الصفة الثبوتية بالمعدوم وهو تناقض ومنها
ان الضرورة التي ادعيتموها في قولكم قيام الصفة
الثبوتية فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه
بالضرورة انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود
فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى
الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف
في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس
ذلك اذ لو لم يكن على عكس ذلك لزم كون الشي موجودا
مرتين وكون الشي متقدما على نفسه او تسلسل
الوجودات الى ما لا نهاية له والجواب ما قاله
السيد قدس الله سره في شرح المواقف من ان هذا
من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب
ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في
احكامها العامه فلا يصح قطعا وقال قدس سره
في حاشية شرح التجريد وما يقال من ان قيام كل
صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها

فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس
ليس بشي لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة ه
وصفة انتهي واما قوله قدس سره في شرح المواقف
والصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية
اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف
فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في
الخارج بل امتيازه عن موصوفه انما هو في العقل وحده
نعم هو ثبوتي بمعني انه ليس السلب داخلا في مفهومه
لا بمعني انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في
ذلك الحكم الضروري هذا انتهي فجوابه انه من المعلوم
ان المعدوم في الخارج لا يصير متحققا في الخارج الا
بوجوده الخارجي اتفاقا اما بكونه نفس الماهية على
المعني السابق كما هو مذهب الشيخ او بعروضه لها
كما هو مذهب غيره ومن المعلوم ان ما به يصير
المعدوم في الخارج متحققا في الخارج لا بد ان يكون
متحققا في الخارج بطريق الاولي والا لزم ان يصير ما
هو معدوم في الخارج متحققا فيه بعروض امر غير
متحقق فيه فيلزم ان يصير المعدوم في الخارج ه
موجودا فيه باعتبار عروض امر عدمي له في العقل
ويلزم منه ان لا يبقي فرق بين الوجود والعدم ه
ويلزم ان يكون كل معدوم اعتبر في العقل عروض

امر

امر عدمي له يصير موجودا في الخارج وهو ظاهر البطلان
واذ قد تبين ان الوجود موجود في الخارج ظهر ان
التحقيق ان ايجاد الماهية ليس جعل الوجود عارضا
لها قايما بها قيام السواد بالجسم بما تبين من استحالته
لاستلزامه الدور او التسلسل او التناقض وانما هو
جعل حصة من الوجود المفاض الموجود في الخارج متعينا
بتعين يقتضيه الماهية وهذا التشخص بعينه هو وجود
الماهية في الخارج وهو ايضا تعينها فليس في الوجود
والماهية هويتان متمايزتان في الخارج تقوم احديهما
بالاخري فاتضح ان وجود الماهية بمعني تعين حصة
من الوجود بمقتضي استعدادها مسبوق بعدم
الماهية واما الوجود بمعني كونها موجودة اي
منسوبة الي الوجود فانما تتصف به الماهية بعد
تعين حصة من الوجود بمقتضاها لا ابتداء فالوجود
بالمعني الاول اعني تعينه بمقتضي الماهية فرع كونها
معدومة لكن اطلاق قيام الوجود بها علي تعينه
بمقتضاها اطلاق غير متعارف وبالله التوفيق ومنها
انا لا نسلم ان الوجود لو كان زايدا علي الماهية تسلسل
الوجودات الي ما لا يتناهي اذ قد يكون الوجود من
المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما
ولا استحالة في اتصاف الشي بنقيضه اشتقاقا انما

المستحيل اتصافه به مواطاة وان سلم ان للوجود وجودا
على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه
لا زايدا عليه والجواب ان المراد ان الوجود على تقدير
كونه زايدا على الماهية لو لم يكن موجودا في الخارج
بل معدوما لزم ان يكون له وجود اخر يتحقق به
لان كل معدوم لا يتحقق الا بالوجود اتفاقا اما
بكونه عين الماهية او بكونه عارضا لها وكل ما كان
كذلك لزم ان يكون الوجود متحققا في نفسه اذ لو لم يكن
متحققا في نفسه ولا بعروض وجود اخر له بل معدوما
صرفا لزم ان لا يتحقق شي اصلا او يتحقق كل معدوم
بمجرد اعتبار عروض امر عدمي له في العقل وكلاهما
ظاهر البطلان وكلما كان كذلك لزم ان يكون الوجود
متحققا في نفسه وحينئذ فلو فرضناه معدوما لزم
ان يكون المتحقق في نفسه غير متحقق في نفسه
وهو مستلزم لصحة ان يقال الوجود لا وجود وهو
اتصاف الشي بنقيضه مواطاة المستحيل باعترافكم
فلا بد ان الوجود اذا لم يكن موجودا في نفسه بل
معدوما ان يكون له وجود اخر يتحقق به حتى يصح
تحقق شي اخر بضمه اليه وحينئذ فتسلسل الوجودات
الى ما لا يتناهى لازم لزوما ظاهرا لان كل وجود نفرضه
عارضا للوجود المعدوم فهو ايضا وجود اخر معدوم
لا يتحقق

لا يتحقق به شي الا اذا كان له وجود في الخارج وهلم
جرا الى ما لا نهاية له فقولكم لا نسلم الملازمة اذ قد
يكون الوجود من المعقولات الثانية منع لا يضرنا
وكيف يضرنا وهو عين ما فرضناه في هذا الشق من
تقرير الدليل حيث قلنا ان الوجود لو لم يكن عين
الماهية بالمعنى المذكور بل كان زايدا عليها عارضا
لها فهو اما موجود او معدوم واللازم باطل بشقيه
اما الاول الخ واما الثاني فلانه اذا كان معدوما الخ
فمع ما بينا لزوم التسلسل الا على فرض كونه معدوما
وحينئذ فلا معنى لهذا المنع واما قولكم قد يكون وجود
الوجود نفسه فهو مثل الاول في انه لا يضرنا لانا قائلون
بان الوجود موجود في الخارج وان وجود الوجود نفس
الوجود ولذلك قلنا وجود كل شي عين حقيقته بمعنى
انهما متحدان هوية والمتاصل في الاعيان هو الوجود
وقلنا لو كان زايدا قائما بالماهية قيام الصفة
بالموصوف لزم التناقض او الدور او التسلسل لامتناع
قيام الصفة الثبوتية بمعنى الموجودة في الخارج بما
لا وجود له في الخارج ومنها ما يلزم من ادلة القائلين
بزيادة الوجود مطلقا فان اثبات الزيادة ابطال
للعينية فلنوردها باجوبتها وبالله التوفيق فمنها
انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مع الشك في وجودها

فلايكون الوجود نفسها والجواب ان الشك انما هو في
ان هذه الماهية المتعقلة هل لها تحقق في الخارج
او في موطن مّا ام لا ونحن ما ادعينا ان كل ما يخطر
بالبال فهو موجود قطعا في الخارج او مطلقا حتي
يضرنا هذا الشك وانما الذي ادعيناه ان كل ماهية
حصل لها تحقق في الخارج او في موطن ما فذلك
التحقق عينها في ذلك الموطن بالمعني السابق واين
هذا من ذلك ومنها ان الوجود لو كان نفس الماهية
لم يكن مشتركا لان حقايق الموجودات متخالفة
بالضرورة لكن الوجود مشترك فلايكون نفس الماهية
والجواب انا قد بينا ان المشترك هو الوجود المطلق
وغير المشترك هو الوجود المضاف ولا يلزم من كون
المضاف الي ماهية مّا عين تلك الماهية عدم اشتراك
المطلق لان الوجودات المضافة علي اختلاف انواعها
حسب اختلاف الماهيات المضافة هي اليها من جزئيات
الوجود المطلق فان الوجود المطلق عندنا مشترك
معني بين جميع الوجودات المتخالفة اشتراك الماهية
المطلقة بين جميع الماهيات فلذا كانت حقايق الموجودات
متخالفة فلا يلزم من كونه عين الماهية عدم اشتراكه
بينهما ولا يلزم من عدم اشتراك الجزئيات عدم اشتراك
كليها وهو ظاهر جدا ومن هنا يتضح ان ما اعترضوا
به

به علي قول الشيخ الاشعري في دليل اثبات جواز الروية بأنه
باشتراك الوجود معني بين الواجب والجوهر والعرض من
انا لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والجوهر
والعرض كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شي نفس
حقيقته وكيف يكون حقايق الاشيا مشتركة حتي يكون
حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس
مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات
مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد
منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك
عندكم لفظيا في الوجود لا معنويا انتهي غير وارد
علي الشيخ بما سبق ان الوجودات المضافة من حيث
انها مضافة متخالفة المعاني وان المشترك بينها لفظ
الوجود واما الوجود المطلق الذي لم يقيد بالاضافة
الي ماهية ما فهو مشترك معنيً بين جميع الوجودات
المضافة المتخالفة اشتراك الماهية المطلقة بين
جميع الماهيات المتخالفة فجزم القول بان وجود كل
شي عين حقيقته لا ينافي القول بان الوجود المطلق
مشترك معني كما لا يخفي ومن هنا ايضا ينكشف
اندفاع ما قيل ان الوجود لو كان نفس الماهيات لاتحد
الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم
واحد وليس كذلك ووجه اندفاعه ان اشتراك

الوجود المطلق عندنا مثل اشتراك الماهية المطلقة لما
مر من ان الوجودات المضافة لما كانت حقايق مختلفة
لكونها عين الماهيات المضاف اليها في الخارج والمطلق
انما اشترك بينها كان اشتراكه كاشتراك الماهية المطلقة
لا محالة فلا يلزم اتحاد الماهيات واشتراكها في ماهية
واحدة هي تمام ماهية كل واحدة منها بمعنى واحد حقيقي
والله اعلم ومنها ان الوجود لو كان نفس الماهية كانت
الماهية الممكنة تابى العدم فتكون واجبة والجواب
انا انما قلنا ان وجود كل شي عينه حقيقة اي ان
الوجود المضاف الى حقيقة ما من الحقايق عين
تلك الحقيقة بالمعنى السابق ولا شك ان الماهيات
المضاف اليها متخالفة فيختلف الوجودات المضافة
اختلافها فان كان المضاف اليه واجب الوجود لذاته
فكذلك وجود المضاف اليه فانه عينه في الخارج
وهو الذي يابى العدم لذاته وان كان المضاف اليه
ممكنا جوهرا كان او عرضا كان وجوده المضاف
اليه ايضا كذلك لانه عينه في الخارج ولا شك ان وجود
الممكن مستفاد من الواجب فيكون حاصلا له بعد
ان لم يكن وما هو كذلك لا يكون ابيا للعدم وليس في
ذلك قلب الوجود عدما وانما هو ازالة هيئة مخصوصة
للوجود الممكن المطلقة باحداث اخرى ومنها ان

الوجود

الوجود لو كان نفس الماهية لما افاد حمله عليها فايدة
معنوية اصلا وكان قولنا السواد موجود مع كونه
مفيدا فايدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود
موجود وهو مما لا يعتد به والجواب ان ما ذكرتم
انما يرد اذا كان المدعى ان مفهوم الوجود المضاف
هو بعينه مفهوم الماهية المضاف اليها وليس المراد
ذلك وانما المقصود ان ما صدق عليه الماهية هو
بعينه ما صدق عليه وجودها الخاص المضاف هو
اليها بالمعنى المذكور مع تغاير مفهوميهما واعلم ان
صاحب المواقف بعد ما ساق ادلة القايلين بزيادة
الوجود في الممكن قال في اخرها والتحقيق ان هذه
الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زايدا على
ماهية الممكن تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم
الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين
والنزاع انما وقع فيه فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد
بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد
من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه
الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج
يقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم وما ذكر هو
الحق والا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن
الوجود فكان لها قبل انضمام الوجود وجود فيلزم

ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري
وفحوى دليله لانه يدل على امتناع كون الموجود متمايز
الهوية عن هويات الماهية الموجودة فيه هذا قال
السيد قدس سره وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود
والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود
الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج
عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق
عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان
يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية
خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد
الوجود والسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك
الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في
ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود
وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد
والوجود عارض لها ومتمايز عنها في العقل فقط فاشتق
منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا
القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وما هية
المتعينة كما هي ذات السواد وما هية المتعينة فممنوع
انتهى والجواب انه قد تبين من تقرير دليل الشيخ ان الوجود
هو الموجود في الخارج والمتاصل في الاعيان دون
الماهية وتبين غير مرة انه لا يجوز ان يكون الوجود
من

من المعقولات الثانية وما لا هوية له خارجية وذلك
مستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية
الموجود المستلزم لان يكون ما صدق عليه احدهما
عين ما صدق عليه الاخر المستلزم لصحة حمل وجود
الماهية عليها حمل مواطاة اذ لا مانع ان يقال اشارة
الى السواد مثلا هذا الموجود المخصوص اي الذي
هو السواد وجود مخصوص كما لا مانع من ان يقال
هذا الموجود اي الذي هو وجود خاص سواد فاندفع
ما ذكره قبل قوله وايضا واما قوله وايضا لم يكن
لاحد شك الخ فجوابه ان حكم العقل بان السواد موجود
مستند الى الحس فلذا لا يشك فيه احد واما حكمه
بانه عين الوجود الخاص الذي اقتضاه حقيقة السواد
بالنسبة الى هذا المحل المخصوص فمستنده النظر العقلي
الدقيق الذي هو من ادق الانظار فلذا وقع فيه
الشك ولم يهتد اليه اكثر الافكار وبالله التوفيق مقلب
الليل والنهار هذا ما ذكروه في زيادة الوجود على
الماهية في الممكن من الوجوه الدالة على زيادته مع
بعض اجوبتها واما ما ذكروه في زيادته في الواجب
سبحانه فمن ذلك ان وجود الواجب لو لم يكن مقارنا
لماهيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين
ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته

اما الذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضي ذات الشي
لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضاً
مجردا وقد ابطلناه يعني بما مر من وجوه زيادته
علي الممكن واما الغيره فيكون تجرد الواجب لعلة هـ
منفصلة فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف والجواب
انا نختار الشق الاول من الترديد اي ان تجرده عن
الماهية وقيامه بذاته لذاته قولكم فيكون كل وجود
مجردا الخ قلنا غير لازم الا اذا كانت الوجودات الجزيية
المضافة الي الماهيات المندرجة تحت مفهوم الوجود
المطلق متساوية في تمام الحقيقة وليس كذلك بل
هي متخالفة بالحقيقة عندنا فانها عين الماهيات
المضافة هي اليها وهي حقايق مختلفة بلا شك فكذلك
مضافاتها وايضاح ذلك ان وجود الواجب سبحانه
لما كان عين الواجب في الخارج كان موجودا لذاته
بالضرورة وكل موجود يكون وجوده ذاتيا له يكون
متعينا لذاته لا بامر زايد ضرورة انه لو كان متعينا
بامر زايد علي ذاته كان مفتقرا في تحققه الخارجي
الي ذلك الامر فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف وكلما
كان متعينا لذاته لا بامر زايد كان منزها عن كل
قيد حتي عن الماهية لانها قيد واما الممكنات فلما كانت
وجوداتها مستفادة من الواجب سبحانه حاصلة

لها

لها بعد ان لم تكن لها كانت ذاتها مهيات ثابتة في علمه
تعالي ازلا ووجوداتها حادثة متعينة علي حسب هـ
مقتضياتها بتقدير العزيز الحكيم فلم يصح ان يكون وجودا
متجردة عن الماهية والحق سبحانه وان كان علمه
متعلقا بذاته ازلا لكن ليس علمه بذاته بصورة زايدة
علي ذاته بل عين المعلوم عين العلم عين العالم فلم يكن
له ماهية غير الوجود المحض المنزه عن كل قيد وتعين
زايد علي ذاته بخلاف الممكنات فانها كما مر لها حقايق
ثابتة في علمه تعالي ازلا هي غير وجوداتها الحادثة
المتاصلة في الاعيان المتعينة علي حسب مقتضياتها
فظهر ان وجود الواجب سبحانه هو الوجود المطلق هـ
المتجرد عن الماهية وعن كل قيد لذاته ولا يشاركه في
ذلك شي من وجودات الممكنات اصلا فان قلت الوجود
المضاف الي الواجب مقيد بالاضافة الي الواجب ولا
شي من المقيد بمطلق فكيف يكون وجوده تعالي هو
الوجود المطلق قلت الوجود المطلق بمعني غير
المقيد بالاضافة الي ماهية مما الصالح لان يضاف
الي كل ماهية وان كانت جزيياته التي هي الوجودات
المضافة الي الماهيات المختلفة وجودات مقيدة
بالمعني المقابل للاطلاق بالمعني المذكور لكن لا مانع من
ان يكون احد جزيياته مطلقا لا بذلك المعني وبمعني

تها

اذا قلنا وجود الواجب هو الوجود المطلق فانما نعني به
انه المتجرد عن كل قيد وتعين زايد علي ذاته وهذا
لاينافي ان يكون مقيدا بمعني كونه مضافا الي الواجب
وهو ظاهر فالاطلاق في الوجود المشترك بين الواجب
والممكن اطلاق اضافي وهو المقابل للتقييد والاطلاق
في وجود الواجب سبحانه اطلاق حقيقي وهو الذي
لايقابله تقييد فان الاطلاق الذي يقابله تقييد
هو من القيود والواجب منزه عن جميع القيود التي
منها الاطلاق بهذا المعني ومن هنا ينكشف اصلا ل
ماقيل ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في
الخارج وله افراد كثيرة لاتكاد تتناهي والواجب
موجود واحد لاتكثر فيه اي فلايكون واجبا وذلك
لان الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي الذي هو
وجود الواجب لكونه عين الواجب في الخارج كما تقرر
وتكرر موجود لذاته فليس كساير المطلقات بالاطلاق
الاضافي التي لاوجود لها الا في ضمن افرادها فهو
مطلق لافرد له بل هذا المطلق هو الفرد الواحد لذاته
فلاثاني له بالضرورة وذلك لان المطلق الوجود
بالاطلاق الحقيقي هو المبدء لتحقق كل متحقق سواه
فانه لكونه موجود الذاته هو الغني بذاته عن كل
ماسواه والمفتقر اليه جميع ما سواه افتقارا لذاته

فلو

فلو وجد له ثان لكان هو مبدءا ايضا لتحقق كل متحقق
سواه وحينئذ فلايكون واحد منهما مبدا وكلما كان
كذلك فسدت السموات والارض لكن اللازم باطل
بالمشاهدة فكذا الملزوم فلا اله الا الله ومن هنا
يتضح معني قوله تعالي لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
فان الذي اقتضاه قصر الالوهية عليه تعالي المستفاد
من الشرطية المذكورة بعد استثناء نقيض التالي
المعلوم بالمشاهدة هو ان الله تعالي هو الذي
يستحق ان يعبده كل مخلوق فهو النافع الضار علي
الاطلاق فهو الخالق لكل شي فهو القادر علي كل شي
لذاته فلو كان ثمة اله غير الله لوجب ان يكون قادرا
علي كل شي منحصرا فيه النفع والضر علي الاطلاق
وكل ما كان كذلك لم يكن بشي منهما منحصرا فيه النفع
والضر فلايكون شي منهما باله وكلما انتفي الاله فسدت
السموات والارض لان الاله هو القيوم لهما لكن اللازم
باطل بالمشاهدة فكذا الملزوم فظهر ان مجرد تعدد
الاله مستلزم لوقوع الفساد بالفعل فالاية من
اوضح البراهين القطعية علي توحيد الاله وبالله
التوفيق في كل تنبيه وانتباه واذ قد تبين ان
الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي الذي هو الفرد
الذي لاثاني له هو الواجب لذاته والواجب لذاته هو

الا اله فالوجود المطلق الفرد الصمد هو الاله الذي لا اله الا هو
ومن تحقق الفرق بين الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي
الذي هو ماصدق الوجود المضاف الي الواجب الذي هو
عين الواجب في الخارج الموجود لذاته المتعين لذاته
المتجرد عن كل قيد زايد علي ذاته الغني بذاته عما
سواه المتصف بكل كمال لذاته المنزه عن شوايب النقص
وسماته الذي لا يدرك كنهه وبين مفهوم الوجود
المطلق بالاطلاق الاضافي الذي هو المشترك بين هاه
الوجودات المضافة المقول عليها بالتشكيك المعدود
في ثواني المعقولات لم يلتبس عليه الامر في هذا
المطلب العالي واضمحل عنده جميع الشبهات المسطورة
في شرح المقاصد باذن الله المتعالي ولما كان في
ايرادها مع اجوبتها مفصلة مزيد تطويل طوينا ها
واحلناك علي التوفيق وعلي الله قصد السبيل ومنها
ان الواجب مبدء الممكنات كلها فلو كان هو الوجود
المجرد القايم بذاته فالمبدء للممكنات اما الوجود وحده
او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود
مبدأ لما يكون الواجب مبداله فيكون كل شي من
الاشياء الموجودة مبدا لكل شي منها حتي لنفسه وعلله
فان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه
اظهر من ان يخفي والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو
عدم

عدم جزء من مبدا الوجود اي فاعله وانه محال بديهة
ومؤدٍ الي انسداد باب اثبات الصانع لانه اذا جاز كون
المركب من العدم والوجود موجِدًا مع كونه معدوما
جاز ان يكون العدم الصرف موجِدًا ايضا والجواب
انا نختار الشق الاول اي ان المبدء للممكنات هو الوجود
وحده ولا يلزم ان يكون كل وجود مبدأً لان الوجودات
الجزئية عندنا ليست متماثلة بل هي مختلفة بالحقايق
لانها عين الحقايق المختلفة المضافة هي اليها في الخارج
فان الوجود المطلق بالاطلاق الاضافي وان كان
مشتركا بينها عندنا اشتراكا معنويا لكن اشتراكه مثل
اشتراك الماهية المطلقة بين الماهيات الجزئية فلا
يمتنع اختلاف جزئياته بالحقايق وكلما كان كذلك جاز
ان يكون من جزئياته ما فيه وصف لا يوجد في
غيرها وبسببه يصير هو المبدء لا غير وهذا الجايز واقع
اذ لاشك ان وجود الواجب لكونه عين الواجب في
الخارج المستلزم لكونه متحققا في الخارج بذاته فيه
وصف الوجوب الذاتي الذي لا يوجد في غيره من
الوجودات الجزئية المضافة الي ساير الماهيات
فان الواجب واحد لا شريك له فكل موجود سواه
ممكن فلم تكن الوجودات الجزئية متعينة لذاتها بل
تعيناتها التي تقتضيها ماهياتها مستفادة من

الواجب تعالي فوجود الواجب سبحانه هو الغني عما سواه
المفتقر اليه كل ما سواه فهو المبدي الذي اعطي كل شي
خلقه ثم هدي والحمد لله الذي لا اله الا هو له الاسمار
الحسني وصل اللهم علي سيدنا ونبينا محمد عبدك
ورسولك النبي الامي وعلي اله واصحابه وازواجه
وذرياته اجمعين وعلي ساير الانبيا والمرسلين وآلهم
وصحبهم والتابعين وعلي اهل طاعتك اجمعين من
اهل السموات واهل الارضين وعلينا معهم برحمتك
يا ارحم الراحمين عدد خلقك ورضي نفسك وزنة عرشك
ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك
الغافلون وسلم تسليما كذلك عموما وعددا والحمد لله
رب العالمين سرمدا **والسمع حقا كاشف المسموع** اي متعلق
ازلا بكل ما يصح ان يكون مسموعا من الكلمات اللفظية
والنفسية للخالق والمخلوق وان لم يكن المخلوق موجودا
في الخارج ازلا واما ما جوزه الشيخ الاشعري رحمه
الله تعالي من تعلق السمع بكل موجود فيويده نقلا
ظاهر الاثر المروي عن عايشة رضي الله تعالى عنها
وعن ابيها وهو ما ذكره الحافظ جلال الدين السيوطي
رحمه الله في الدر المنثور في سورة المجادلة حيث قال
واخرج ابن ماجه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه وابن
مردويه والبيهقي عن عايشة قالت تبارك الذي وسع
سمعه

سمعه كل شي الاثر بطوله وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني
في حديث البخاري الحمد لله الذي وسع سمعه الاصوات
ما نصه في رواية ابي عبيدة بن معن كل شي بدل الاصوات
انتهي ولا يخصصه رواية البخاري لان تخصيص بعض
افراد العام بالذكر لا يخصص العام كما هو مقرر في محله
والله اعلم ويزيده تاييدا ما اخرج عبد الرزاق وعبد
ابن حميد وابن جرير والطبراني والبخاري وابن المنذر
والبيهقي في الاسماء والصفات عن عبيد بن عمير قال رويا
الانبيا وحي ثم تلا هذه الاية اني اري في المنام اني اذبحك
فانظر ماذا تري واخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس قال
قال رسول الله صلي الله عليه وسلم رويا الانبيا وحي
واخرج الطبراني والضيا في المختارة عن عبادة ابن
الصامت رويا المومن كلام يكلم به العبد ربه في المنام
ووجه دلالتها علي المقصود ان رويا الانبيا اذا كانت
وحيا والوحي هو الكلام الخفي وكان رويا المومن
كلاما بالنص ومن المعلوم ان الانسان يري في منامه
صورا جوهرية بلوازمها من الاعراض كانت تلك الصور
من ضروب الكلام والكلام مسموع فالجوهر والعرض من
حيث انهما من ضروب الكلام يصح ان يكونا مسموعين
ويوضح ذلك ما يقوله المحققون من ان الموجودات
كلها كلمات الله اذ لولا الوجود الاضافي الفايض من

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
[illegible] ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور [illegible]
[illegible] عفي عنه ١١٧٥

الحق سبحانه علي حقايق الممكنات المعبر عنه بالعما تارة
وبالنفس الرحماني اخري المظهر لوجه مناسبة تسمية الموجودا
كلها كلمات لم يظهر ممكن ما عينا خارجيا فاذا كانت الاشيا
كلمات الله لكونها تعينات النفس الرحماني الذي هو هو
الوجود العام المفاض والكلمات مما يصح تعلق السمع بها
فالاشيا كلها يصح سماعها لكن من حيث انها كلمات كما يصح
رويتها من حيث انها جواهر واعراض والبحر المحيط بالمجموع
اي بمجموع المعلومات سوا كانت موجودة في الخارج او
في علم الحق او في ذهن الخلق قال حجة الاسلام كاشف
الظلام ابو حامد الغزالي رحمه الله تعالي في قواعد
العقايد لا يعزب عن رويته هواجس الضمير وخفايا
الوهم والتفكر انتهي وقال في كتاب ذم الجاه والريا من
كتب الاحيا الحمد لله علام الغيوب المطلع علي سراير القلوب
المتجاوز عن كباير الذنوب والعالم بما تخفيه الضماير من
خفايا العيوب والبصير بسراير النيات وخفايا الطويات
انتهي والشاهد في الفقرة الاخيرة فانه علي طبق ما
سبق في قواعد العقايد صريح في ان روية الحق
متعلقة بالموجودات الذهنية فكل موجود يصح ان
يري خارجيا كان او ذهنيا فيصح تعلق الروية بالشي
هو الوجود مطلقا ومما يزيل الاستبعاد ان اهل السنة
قايلون بان الحق سبحانه وتعالي يراه المومنون لا يمارون
فيه

للكائنات اي بالمعني الاعم الشامل للثابتة في علم الله والموجود المحقق في ذهن المخلوق اي ما ليس بخارجي فيهم الثابتة والموجود الخيالي منه

في الدرة اللامعة للسيد عبد الرحمن بن علي الديبع الشيباني الزبيدي حديث لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمن رواه الحاكم في التفسير من مستدركه عن ابي بن كعب مرفوعا وقال صحيح علي شرط الشيخين انتهي فاطلق علي الوجود الخارجي نفس الرحمن واطلق عليهم من التبعيضية المشعرة بعدم الانحصار فيه ولا شك ان ظهور الكائنات كلها من الوجود الذي هو بعض من الحق سبحانه فالكل من نفس الرحمن فالكل من كلماته تعالي والله اعلم منه

فيه كما لا يمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب مع
تنزيههم الحق سبحانه بانه ليس بجسم ولا في مكان فانه
اذا صح ان يري ما ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في
مكان ولا في جهة صح ان يري الموجود الذهني الذي
هو صورة ذهنية قايمة بالنفس بالطريق الاولي فانها
من مقولة العرض في المشهور ومحلها الذي تقوم به
هو النفس فكل من قال بروية المومنين مع التنزيه
المذكور لا ينبغي ان يتوقف في روية الموجود الذهني
اصلا ويويده نقلا قوله تعالي ام يحسبون انا لا نسمع
سرهم ونجواهم بلي وذلك ان الاشاعرة ذهبوا الي ان كلا
من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم فالاية علي ظاهرها
عندهم وهي صريحة في انه تعالي يسمع السر والنجوي
والسر فسره في الكشاف بما هو شامل للكلام النفسي
حيث قال فان قلت ما المراد بالسر والنجوي قلت
المراد بالسر ما حدث به الرجل نفسه او غيره في مكان
خال والنجوي ما تكلموا به فيما بينهم انتهي وما يحدث
به الرجل نفسه هو الكلمات الذهنية والالفاظ المخيلة
التي يرتبها في ذهنه علي وجه اذا تلفظ بها كانت كلمات
اللفظية المرتبة ترتيبا خارجيا مسموعا عادة فنقول
لا شك ان تلك الكلمات الذهنية متميزة عنده عن
غيرها ومتميز بعضها عن بعض بالضرورة يوضحه قول

الحق مح

سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه من خبر يوم السقيفة
حيث يقول فلما سكت اي خطيب الانصار اردت ان اتكلم
وكنت زورت في نفسي مقالة اعجبتني اريد ان اقدمها
بين يدي ابي بكر الى ان قال فتكلم ابو بكر فكان هو اعلم
مني واوقر والله ما ترك من كلمة اعجبتني في تزويري
الا قال في بديهته مثلها او افضل منها حتى سكت اه
الاثر بطوله فانه صريح في ان مقالته التي رتبها في
نفسه وحسنها مركبة من كلمات نفسية متميزة عنده
باتصافها بالاعجاب وكون كلمات ابي بكر اللفظية امثالا لها
او افضل منها ومن البين ان العدم المحض والمعدوم
المطلق لا تميز فيه اصلا فلا يكون ما يحدث به الرجل
نفسه الذي هو احد قسمي السر المسموع بالنص بعدم
محض فله نوع ثبوت في ذهنه وقد تعلق به السمع
الذي لا يتعلق عند الاشعري الا بالموجود فالاية كما
انها دليل على الوجود الذهني كذلك دليل على ان الوجود
الذهني كاف لتعلق السمع وكل ما يصح ان يكون مسموعا
صح ان يكون مرئيا عند الاشعري فقد ظهر صحة روية
الموجود الذهني عنده وهو دليل على ان علة الروية
عنده مطلق الوجود ذهنيا كان او خارجيا وان كان
المشهور تخصيصه بالخارجي فان شهرة هذا التخصيص
كشهرة انه لا يقول بالوجود الذهني وقد مر في المقام

الثالث

الثالث ما يدل على انه واتباعه من القايلين به بالمعنى
المراد من وجوه منها تصريحهم بان للشي وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان الاول لا باس ان نذكر ههنا ما يويده
فانه مما يتفرع عليه مسايل مهمة فينبغي ان يعتني به
مزيد الاعتناء فنقول وبالله التوفيق مما ذهب
اليه الشيخ الاشعري رحمه الله ان المسيلة الاجتهادية
لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل الحكم
تابع لظن المجتهد فيختلف الاجتهاد باختلاف ثم هو مع
ذهابه الى هذا قايل بان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين اقتضا او تخييرا وانه قديم فنقول اذا كان
الحكم مع كونه قديما تابعا لظن المجتهد عنده لزم ان يكون
للمجتهدين وظنونهم نوع وجود وتحقق وثبوت في علمه
تعالى ازلا عنده لان التبعية نسبة لا تتحقق الا
بالمنتسبين المتمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما
نوع ثبوت كما مر غير مرة لكن المجتهدين وظنونهم
متميزة في علم الحق ازلا بلا شبهة فلها نوع ثبوت في علم
الحق ازلا وهو المطلوب اذ هو المعني بالوجود الذهني
وايضا لا شك ان متعلق ظنونهم قضايا عقلية مرتبة
في نفوسهم ازلا ترتيبا تقديريا على طبق ما يرتبونها
فيما لا يزال في اذهانهم عند بلوغهم درجة الاجتهاد
ترتيبا ذهنيا ثم يتلفظون بها او يسطرونها في كتبهم

فلو لم يكن لتلك القضايا نوع وجود في اذهان المجتهدين
كاذهانهم وانفسهم ازلا كانت اعداما محضة فلم يصح ان
يتعلق بها ظن تقديرا لكنها قد تعلقت بها ظنون المجتهدين
تقديرا ازلا وبالفعل فيما لا يزال فلها نوع وجود في اذهانهم
ازلا وفيما لا يزال وعلم الله تعالى بهم وبظنونهم وبجميع
ما في ظنونهم وبكل شي ازلي فلها نوع ثبوت في علم الحق
سبحانه ازلا ايضا وهو المطلوب لا يقال ان الاحتجاج
بقوله تعالى ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى على
تعلق السمع بالكلام النفسي المستلزم لتعلق الروية به
المستلزم لكون علة الروية عنده هي الوجود مطلقا
لا الوجود الخارجي انما يتم اذا كان السمع والبصر صفتين
مغايرتين للعلم عند الاشعري لكن المنقول في بعض
الكتب عن الاشعري انه قايل بانهما راجعان الى العلم
بالمسموع والمبصر لانا نقول اما اولا فلان القول
بالوجود الذهني لازم ولو كانا راجعين عنده الى العلم
اذ لو لم يكن للكلمات النفسية نوع وجود في الذهن لم
يتعلق بها علم لما مر غير مرة ان العدم المحض لا يتعلق
به علم واما ثانيا فلان شارح المقاصد قال المشهور
من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة
مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ
الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس على
ما سبق

ما سبق لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع
علما بالمسموسات والبصر علما بالمبصورات انتهى وهو
صريح في ان الشيخ الاشعري رحمه الله لم يصرح بانهما
راجعان الى العلم وانما الذي صرح به ان الاحساس
علم بالمحسوس فكان الذي نقل عنه انهما راجعان الى
العلم عنده انما اخذه من قوله هذا في الاحساس وفيه
نظر لان صاحب المواقف كما نقل مخالفة الجمهور للشيخ
في ذلك بانا اذا علمنا شيا كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه
فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة
الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان
الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد
الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم
بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرايحة وشمها
قال اي صاحب المواقف وله اي وللشيخ ان يجيب بان
ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك
الحواس علما مخالفا لساير العلوم المستندة الى غير
الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم
على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقايق
مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة
نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات انتهى
وانت اذا تاملت رايت ان ذلك الفرق الضروري لا يجوز

ان يكون مستنده مجرد الاختلاف بالهوية لانا اذا علمنا شيا
علما تاما ثم نسيناه ثم علمناه ثانيا فلا شك ان العلم الثاني
غير الاول بالهوية لان الفرض ان العلم الاول قد زال هو
صورته عن الذهن بالنسيان على ان العرض لا يبقي
زمانين عند الاشعري مع انا لا نجد الفرق بين الحالتين
مثل ما نجده بين حالة العلم بالشي وابصاره فلو كان
مجرد الاختلاف بالهوية موجبا للفرق الضروري لما انفك
عنه في مادة ما لكن اللازم باطل فلم يبق الا ان يكون
مستند الفرق الاختلاف بالنوع وحينئذ فهو منع غير
مضر لانه اذا فرض الاختلاف بالنوع صار النزاع بينه
وبين الجمهور لفظيا راجعا الي ان لفظ العلم اسم
لمطلق الادراك او لنوع منه فظهر ان القول بان
الاحساس علم بالمحسوس بهذا المعني لا ينافي ان يكون
السمع والبصر صفتين مغايرتين لحقيقة ادراك الشي
المسمي بالعلم بالمعني الاخص وان كانا نوعين منه
بمعني اخر فان الادراك المطلق اعم من ادراك المعقولات
وادراك المحسوسات فهما نوعان له والعلم اسم للنوع
الاول والاحساس اسم للنوع الثاني فليفهم ويويده
ان المعلوم من طريقة الشيخ رحمه الله المحافظة علي
ظواهر الكتاب والسنة مهما امكن وقد دلت علي انهما
مغايران للعلم ففي البخاري في باب وكان الله سميعا بصيرا

عن

عن عايشة قالت الحمد لله الذي وسع سمعه الاصوات ه
وعن ابي موسي قال كنا مع النبي صلي الله عليه وسلم في
سفر فكنا اذا علونا كبرنا فقال اربعوا علي انفسكم فانكم
لا تدعون اصم ولا غايبا تدعون سميعا بصيرا قريبا الحديث
وفي الدر المنثور واخرج ابو داود وابن المنذر وابن
ابي حاتم وابن حبان والحاكم وصححه والبيهقي في الاسما
والصفات عن ابي يونس قال سمعت ابا هريرة يقرا
هذه الاية ان الله يامركم ان تودوا الامانات الي
قوله كان سميعا بصيرا ويضع ابهاميه علي اذنيه
والتي تليها علي عينه ويقول هكذا سمعت رسول الله
صلي الله عليه وسلم يقروها ويضع اصبعيه وقال
الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري في شرح
الباب المذكور وقال البيهقي في الاسما والصفات السميع
من له سمع يدرك به المسموعات والبصير من له بصر يدرك
به المرئيات وكل منهما في حق الباري صفة قايمة بذاته
وقد افادت الاية واحاديث الباب الرد علي من زعم انه
سميع بصير بمعني عليم ثم ساق حديث ابي هريرة الذي
اخرجه ابو داود بسند قوي علي شرط مسلم من رواية
ابي يونس عن ابي هريرة رايت رسول الله صلي الله عليه
وسلم يقروها يعني قوله تعالي ان الله يامركم ان تودوا
الامانات الي اهلها الي قوله ان الله كان سميعا بصيرا

قال الحافظ ابن حجر في فتح
الباري وفي الحديث ما يقتضي
التصريح بانه له سمعا وكذا جاز ذكر
البصر في الحديث الذي اخرجه مسلم
عن ابي موسي مرفوعا حجابه النور
لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما
ادركه بصره انتهي منه

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري
وقوله في الحديث اربعوا بفتح الموحده
اي ارفقوا بضم الفا وحكي ابن التين
انه وقع في روايته بكسر الموحده
وانه في كتب اهل اللغة بفتحها ه
منه

ويضع اصبعيه قال ابو يونس وضع ابو هريرة ابهامه على
اذنه والتي تليها على عينه قال البيهقي واراد بهذه الاشا[رة]
تحقيق اثبات السمع والبصر لله لبيان محلهما من الانسان
يريد ان له سمعا وبصرا لا ان المراد به العلم فلو كان كذلك
لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان
الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين ثم ذكر لحديث
ابي هريرة شاهدا من حديث عقبة بن عامر سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير
واشار الى عينه وسنده حسن وسياتي في بابه
ولتصنع على عيني حديث ان الله ليس باعور واشار
بيده الى عينه قال وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة رفعه
ان الله لا ينظر الى صوركم واموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم
واعمالكم قال وورد في السمع قول المصلي سمع الله لمن
حمده وهو صحيح متفق عليه بل مقطوع بمشروعيته في
الصلاة انتهى ولا خفا عند كل ناظر منصف في دلالتها
على مغايرة السمع والبصر للعلم ولا ضرورة الى العدول
عنها اذ الاحتياج الى الآلات الجسمانية انما هو في حقنا
والله ليس كمثله شي في ذاته وصفاته اذ له الاطلاق
الحقيقي الذي لا يقابله تقييد القابل لكل اطلاق وتقييد
كما مر في مبحث الوجود فهو يدرك المسموعات والمبصرات
من غير توقف على آلة جسمانية وان كان الله له التجلي

فيما

فيما يشا من المظاهر والصور كما يصرح به الاحاديث الصحيحة
الاتي بعضها في مبحث الروية ان شا الله تعالى وقد قال
العلامة جلال الدين الدواني في رسالته الجديدة في
اثبات الواجب ما نصه الباري تعالى يدرك المبصرات
والمسموعات على الوجه الجزئي بذاته بنا على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات على
الوجه الجزئي انتهى وتوضيحه ان الله يدرك الجزئيات
بتجليه الذاتي من اسمه النور الكاشف بالذات للمعلومات
والمرئيات من غير توقف على آلة جسمانية فان سمعه
وبصره قديمان ومتعلقان بالفعل بمتعلقيهما ازلا لثبوت
المسموعات والمبصرات في علم الله الازلي ووجودها
العلمي كاف للتعلق كما سيتضح ان شا الله فليس كمثله
شي وهو السميع البصير ثم وقفت من كلام الشيخ الاشعري
في الابانة الذي هو اخر مصنفاته والمعتمد في المعتقد
على ما يشيد اركان ما قررناه من مذهبه وذلك انه
قال وان له تعالى عينين بلا كيف وان لله علما ونثبت لله
السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية
والخوارج انتهى فاثباته للسمع والبصر بعد اثبات العلم
دليل واضح على مغايرتهما للعلم عنده ولا سيما قد صرح
باثبات العينين بلا كيف والحمد لله رب العالمين ثم نرجع
ونقول اذا تحققت ان الشيخ قايل بالوجود الذهني

بالمعنى المراد للمثبتين وقايل بانه علة الروية هي الوجود
مطلقا لا خصوص الوجود الخارجي على ما اشتهر عنهم
خلاف ما اشتهر عنه في المسئلتين ظهر لك ان البصر محيط
بجميع الموجودات العلمية والخارجية والذهنية وهو
المطلوب ويزيده تاييدا قوله تعالى ما يمسكهن الا الرحمن
انه بكل شي بصير وما اخرج ابن ابي حاتم عن عقبة
ابن عامر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يقرى هذه الاية ان الله كان سميعا بصيرا يقول
بكل شي بصير اورده في الدر المنثور فان شيا في اللغة
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ما يدل عليه كلام امام

اي معنى الشي في اللغة ما يصح الخ

اللغة سيبويه الذي نقله عنه في الكشاف حيث قال ه
والشي ما صح ان يعلم ويخبر عنه قال سيبويه في ساقة
الباب المترجم بباب مجاري اواخر الكلم من العربية وانما
يخرج التانيث من التذكير الا ترى ان الشي يقع على كل
ما اخبر عنه من قبل ان يعلم اذكر هو ام انثى والشي مذكر
انتهى كلام سيبويه وايضا هو يظهر مما في ارشاد العقل

مطلب في ايضاح اطلاق الشي على المعدوم

السليم الى مزايا الكتاب الكريم من قوله انه في الاصل
مصدر شاء اطلق على المفعول واكتفي في ذلك باعتبار
تعلق المشية به من حيث العلم والاخبار عنه فقط
انتهى فيعم لغة جميع المعلومات من الموجود قديما او
حادثا جوهرا او عرضا والمعدوم ممكنا او ممتنعا حقيقة
لا مجازا

لا مجازا او بعد ثبوت هذا النقل من سيبويه وكون الاصل
في الاطلاق الحقيقة لا ادري ما الداعي للاشاعرة الى
انه ذهبوا على ان الشي لغة حقيقة في الموجود مجاز
في المعدوم وقواعد الاشعري لا تقتضيه فان طريقته
المحافظة على الظواهر مهما امكن وقد استعمل شي في
الكتاب والسنة في غير ما موضع في المعدوم الخارجي
والاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها الا لضرورة
ولا ضرورة وصاحب المواقف لما نقل المذاهب في
الشي بقوله الشي عندنا الموجود اي لفظ الشي عند
الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شي عندهم
موجود وكل موجود شي وقال الحافظ والبصري يتي
هو المعلوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم وللحادث
مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم
وقال ابو الحسين البصري والنصيبي هو حقيقة في
الموجود مجاز في المعدوم قال والنزاع لفظي متعلق
بلفظ الشي وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد
عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات
والظاهر معنى قال السيد قدس سره فان اهل
اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشي على الموجود حتى
لو قيل عندهم الموجود شي تلقوه بالقبول ولو قيل
ليس بشي قابلوه بالانكار ولا يفرقون في لفظ اطلاق

الشي بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا انتهي
ولا يخفي ان هذا لا يستلزم الا ان كل موجود شي وانه
لا يطلق عليه انه ليس بشي ولا يستلزم ان كل شي موجود
اي كل ما يطلق عليه لفظ الشي موجود اذ لا يلزم من ان
لا يطلق علي الموجود الا لفظ شي دون لا شي انه لا يطلق
٥ شي الا علي الموجود لجواز ان يطلق لفظ شي علي الموجود
في الخارج والمعدوم فيه مع اختصاص الموجود الخارجي
باطلاق لفظ الشي عليه دون اللاشي ودعوي الاشاعرة
هي ان كل شي موجود وكل موجود شي فلا يتم التقريب
والحاصل ان المعني اللغوي للشي المنقول عن سيبويه في
الكشاف اعم من الموجود الخارجي فجاز ان يكون انكار
اهل اللغة علي من قال ان الموجود ليس بشي لكونه
سلبا للاعم عن الاخص وهو لا يصح ودليل السيد قدس
سره مبني علي دعوي المساواة ولا دليل تاما عليه واما
العموم فالدليل عليه اطلاقه علي المعدوم في نحو قوله
تعالي انما قولنا لشي اذا اردناه الاية والاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا صارف هنا فما ذكره قدس سره لا ينتهض دليلا
علي ان كل شي موجود واما ما في المواقف وشرحه
من ان نحو قوله تعالي وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا
ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة علي المعدوم لان الحقيقة
لا يصح نفيها فلا حجة فيه اذ المدعي ليس تخصيص الشي
لغة

٥ لفظ

لغة بالمعدوم حتي يرد ما اورده انما المدعي انه لغة
لمفهوم كلي يشمل المعدوم والموجود وتخصيصه ببعض
افراده في بعض الاطلاقات لقيام قرينة لا لانه موضوع
له ولان الخلق قرينة تخصه بالموجود الخارجي اذ المعني
جعلتك موجودا خارجيا مادة ثم صورة من قبل ظهورك
بهذا الكمال ولم تك قبل ذلك الخلق موجودا خارجيا اصلا
لا مادة ولا صورة لامتناع ان يراد ولم تك قبل ذلك مما
يصح ان يعلم ويخبر عنه مطلقا لان الشي بهذا المعني من
افراد المعدوم الثابت وقد اطلق الشي عليه وعلي الموجود
في قوله تعالي والله بكل شي عليم اذ قد مر في المواقف
ان علمه تعالي يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة
والممتنعة فالشي يطلق علي المعدوم حقيقة كالموجود
والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذه الاية وهي
مسئلة خلافية وقد خص ههنا في قوله تعالي ان الله علي
كل شي قدير بالممكن موجودا كان او معدوما بقضية
اختصاص تعلق القدرة به لما انها عبارة عن التمكن من
الايجاد والاعدام الخاصين به ولا خلاف في الاستدلال
بهذه الاية علي عموم تعلق علمه تعالي بالاشياء واما
ما تمسك به في شرح المقاصد من شيوع الاستعمال في
الموجود الخارجي فالظاهر ان ذلك لكون الحاجة الي ابانة
احكامه امس وتعلق الغرض في المحاورات باحواله

الكثر لا لكونه هو الموضوع لا غير والله اعلم ومع هذا كله فانهم
اي الاشاعرة استدلوا علي احاطة علمه تعالي بجميع المفهومات
بقوله تعالي والله بكل شي عليم كما في شرح المقاصد وغيره
فلو كان شي مجازا في المعدوم لزم استعماله في معناه
المجازي والحقيقي معا ومن قال منهم انه في الاصل
مصدر شا اطلق بمعني شاء تارة وحينيذ يتناول
الباري تعالي كما قال قل اي شي اكبر شهادة قل الله
وبمعني مشي اخري اي مشي وجوده او ما شاء الله
وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالي ان
الله علي كل شي قدير والله خالق كل شي انتهي يلزمه
في قوله تعالي والله بكل شي عليم ما مر اي الجمع بين
الحقيقة والمجاز وزيادة وهو استعمال المشترك في معنييه
لانه اذا كان بمعني الشائي لا يشمل الجمادات عنده واذا
كان بمعني المشي وجوده لا يشمل الواجب والمستحيلات
خلافا فيتان وكلما كان كذلك لم يصح لهم ان يتمسكوا به
الا اذا كانوا قايلين بالجمع بين الحقيقة والمجاز
وباستعمال المشترك في معنييه معا لغة حقيقة فان
الخلاف في الجمع بين الحقيقة والمجاز هو الخلاف في
استعمال المشترك بين معنييه لكن منهم من لا يقول
باستعمال المشترك في معنييه معا لغة لا حقيقة
ولا مجازا كالغزالي علي ما في جمع الجوامع ومع ذلك
استدل

استدل بالاية المذكورة في قواعد العقايد علي احاطة
علمه تعالي بجميع الاشياء فان قلنا قد يكون الغزالي
اختار انه حقيقة في الموجود والمعدوم حصل الجمع
بين كلاميه وكان قوله موافقا لطريقة الاشعري المذكور
وبالجملة لم اقف في كلام الاشاعرة علي ما يتم التمسك
به علي ان الشي حقيقة في الموجود الخارجي مجاز
في المعدوم ومع ذلك فهو لا يناسب طريقة الاشعري
المذكورة ولا يليق بهم سلوك خلاف طريقته من
غير موجب فالمختار المناسب لطريقة الشيخ الاشعري
رحمه الله تعالي ما دل عليه كلام سيبويه من انه
حقيقة فيما يصح ان يعلم ويخبر عنه علي انه مصدر
شا رفي الاصل اطلق علي المفعول باعتبار تعلق
المشية به من حيث العلم والاخبار عنه فقط كما مر
ومن المعلوم ان كل معدوم ممكنا كان او ممتنعا يصح
ان يتعلق به المشية من حيث العلم والاخبار عنه
وكذلك الواجب تعالي وتقدس فيصح ان يكون الواجب
تعالي كالمعدوم ممكنا كان او ممتنعا مشيا بهذا
المعني فنقول شي من اعم النكرات لشموله الموجود
قديما كان او حادثا والمعدوم ممكنا كان او ممتنعا
وكل المضاف الي النكرة لاحاطة افرادها فقوله تعالي
انه بكل شي بصير دليل علي ان بصر الحق سبحانه يتعلق

بكل ما يطلق عليه لفظ شي لغة من الموجودات والمعدومات
وعلمه تعالى محيط بجميع الموجودات والمعدومات فالبصر
محيط بجميع المعلومات وهو المطلوب والفرق حينئذ بين
العلم والبصر هو ان العلم له الحكم في المعلوم بكونه واجبا
او ممكنا مثلا والبصر ليس له الا الروية المبصرة لا الحكم
عليه كذا افاده شيخنا الامام في حاشية المواهب
اللدنية التي سماها كلمة المزيد وكذا الفرق بين السمع
والعلم اذا قلنا بعموم تعلقه بجميع الموجودات العلمية
والخارجية كما جوزه الاشعري لكن من حيث انها كلمات
الله وتعينات النفس الرحماني كما مر هو ان السمع لا حكم
له في المسموع وانما له السماع والعلم له الحكم بان هذا مفرد
وهذا مركب وهذا موضوع وهذا مهمل الى غير ذلك
من الاحكام هذا ويزيده وضوحا ان قوله تعالى وكذلك
نري ابراهيم ملكوت السموات والارض يدل على ان روية
العبد تتعلق بالامور النسبية التي لا وجود لها في
الخارج بارأة الله وما يكون مرئيا للعبد بارأة الله
يكون مرئيا لله بالضرورة وبيان ذلك ان الاراءة من
الروية البصرية لا القلبية فان راي بمعني عرف اذا
دخلته الهمزة لا يتعدي الى مفعولين علي ما في ضياء
السبيل الى معاني التنزيل نقلا عن ابي حيان في نهره
ما نصه ونازع في البحر في تعدية راي بمعني عرف
اذا

اذا دخلته الهمزة لمفعولين بانه يحتاج الى نقل عن العرب
والمنقول عنهم تعديته لمفعول واحد انتهي وقد تعلقت
الاراءة من الروية البصرية بالملكوت المفسر بالربوبية
والملك الذي هو امر نسبي ليس من الموجودات
الخارجية لكنه من الموجودات العلمية لان علم الحق
محيط بجميع الاشياء التي منها الامور النسبية فالاية
صريحة في تعلق الروية البصرية للعبد بالمعدوم
الخارجي الموجود في العلم فيلزم صحة تعلق روية
بصر الحق به بالطريق الاولي فمن قال ان الروية بصرية
استعيرت للمعرفة ونظر البصيرة لان الملكوت اي الربوبية
ليس مما يبصر حسا انتهي ان اراد انه ليس مما يبصر
حسا عادة فهو مسلم وغير مضر لان تلك الروية كانت
علي سبيل خرق العادة كما يشير اليه سوق الاية في
موضع الامتنان وان اراد انه ليس مما يبصر حساه
مطلقا فهو ممنوع ففي الحديث ان الله قد رفع لي الدنيا
فانا انظر اليها والى ما هو كائن فيها الى يوم القيامة
كانما انظر الى كفي هذه جليانا من الله جلاه لنبيه
كما جلاه للنبيين من قبله اورده الحافظ السيوطي
في الجامع الكبير معزوا الى الطبراني في الكبير وابي نعيم
في الحلية عن ابن عمر وعزاه في محل اخر منه الى
نعيم بن حماد في الفتن عن ابن عمر ايضا الا انه قال

اي اظهرها واكشفها وهو بكسر الجيم وتشديد
اللام مخففة مما راضنا الينا نه ولعله اراد بالاسم
لام النعل وهو اليا فيكون فعلانا علي
وزن يعرفانا بكسر بين مشددة الغا
كما في القاموس منه

في اوله ان الله عز وجل الخ وقال في اخره وسنده ضعيف
انتهى اقول وله شواهد صحيحة يرتقي بها الى درجة
الحسن لغيره منها حديث معاذ الذي خرجه الترمذي
والحاكم الذي فيه فوجدت برد انامله بين ثديي فتجلى
لي كل شي وعرفت الحديث فان الظاهر ان التجلي هنا البصري
لكن تجليا مستتبعا للعلم والمعرفة بقرينة قوله وعرفت
اذ لو جعلناه من التجلي البصيرتي كان قوله وعرفت توكيدا
وعلى الاول يكون تاسيسا والتاسيس خير من التوكيد
ولا ينافي ذلك حديث ابن عباس فوضع يده بين كتفي حتى
وجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات وما
في الارض الحديث لان العمدة في التجلي ان يفيد علما
والا فلا يعول عليه كما صرح به محققو اهل الكشف ففي
الاقتصار على العلم في هذه الرواية تنبيه على انه العمدة
من فوايد التجلي ومنه يظهر وجه استشهاده صلى الله
عليه وسلم في رواية اخرى بعد قوله فعلمت ما في السموات
والارض بقوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين فان الاراءة من الروية
البصرية كما مر والعمدة من فوايدها العلم ولهذا اختص
بالذكر بقوله وليكون من الموقنين والله اعلم فنقول
لا شك ان كل ما هو كاين الى يوم القيامة مما تاخر زمان
وجوده عن زمان ذلك التجلي لم يكن موجودا في

الخارج

الخارج وانما كان موجودا في علم الله فاذا ثبت انه صلى
الله عليه وسلم نظر اليها كما ينظر الى كفه اي انه راها روية
محققة لا شك فيها كما لا شك في روية كفه ظهر صحة
روية غير الموجود الخارجي وهو المطلوب وبالله التوفيق
ومن شواهده قوله صلى الله عليه وسلم اريت ما تلقى
امتي من بعدي فاخترت لهم الشفاعة يوم القيامة
اخرجه ابن النجار عن انس عن ام سليم على ما في
الجامع الكبير للحافظ السيوطي ولا شك ان من امته
من لم يخلق حين الروية فضلا عن اعمالهم في الخارج
وانما هم بما يعملون في علم الله ومنها قوله صلى الله
عليه وسلم يا ايها الناس اني فرط لكم على الحوض وان
سعته ما بين الكوفة الى الحجر الاسود وآنيته كعدد
النجوم واني رايت ناسا من امتي لما دنوا مني خرج
عليهم رجل فمال بهم عني ثم اقبلت زمرة اخرى ففعل بهم
كذلك فلم يفلت منهم الا كمثل همل النعم قال ابو بكر رضي
الله عنه لعلي منهم يا رسول الله قال لا ولكنهم قوم
يخرجون بعدكم يضيعون ويمشون القهقرى اخرجه
الحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما فالحديث صريح
في انهم قوم لم يخلقوا حين الروية فضلا عما يراهم عليه
من الهيئة التي يجيئون فيها يوم القيامة وما يجري
عليهم وانما هم في علم الله ومنها ما اخرجه ابن عساكر

الهمل محركة الترك سدى
اه ق

عن النواس بن سمعان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال أُريت ان ابن مريم يخرج من تحت المنارة البيضا
شرقي دمشق واضعا يده على اجنحة الملكين بين
ريطتين ممشقتين اذا ادنا راسه قطر واذا رفع راسه
تحادر منه جمان كاللولو ويمشي عليه السكينة والارض
تقبض له الحديث بطوله ولا خفا ان عيسى بن مريم عليه
الصلاة والسلام وان كان موجودا في الخارج حينئذ
ولكن لا على تلك الهيئة التي راه عليها وانما هي في علم
الله ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ما من شي لم
اكن اريته الا رايته في مقامي هذا حتى الجنة والنار
الحديث اخرجه الامام احمد في مسنده عن اسما بنت ابي
بكر رضي الله عنهما واخرجه البخاري في كتاب الاعتصا
عنها ايضا بلفظ ما من شي لم اره الا وقد رايته في مقامي
هذا الخ وقد مر بيان ان الشي يطلق على كل ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه موجودا في الخارج او لا حقيقة لغوية
بما لا ينازع فيه منصف فالمعاني الثابتة في علم الله
التي لم تبرز الى الوجود الخارجي اما ان يكون صلى الله
عليه وسلم قد اراها قبل ذلك الوقت او لا والمقصود على
التقديرين حاصل وهو ان البصر يتعلق بما ليس موجودا
في الخارج وانما له الثبوت العلمي وهذا دليل على ان
العرض في قوله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده
ما من

ما من شي وعدتموه في الاخرة الا وقد عرض علي في مقامي
هذا وفي قوله ثم عرض علي ما هو كاين من امر الدنيا
وامر الاخرة الحديث بطوله هو الاراة كما هو ظاهر
فان قلت سلمنا ان هذه الاحاديث دالة على ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قد راى ببصره ما لم يكن موجودا
في عالم الحس حين رويته ولكن لا يلزم من ذلك روية
الامور المعنوية والنسبية لجواز ان يكون الله سبحانه
قد ابرزها له صلى الله عليه وسلم في عالم المثال وعالم
المثال وان كان فوق عالم الحس رتبة لكنه دون عالم
الارواح الذي هو دون عالم المعاني فلا يلزم من
روية المعاني الممثلة البارزة في عالم المثال روية
المعاني المحققة الصرفة المنزهة عن غواشي المواد
مطلقا حسية كانت او خيالية او مثالية او روحانية
فلا يتم التقريب وعلى هذا معنى قوله صلى الله عليه
وسلم ان الله قد رفع لي الدنيا مثلها وابرزها في
عالم المثال ويويده ما اخرجه الطبراني عن ابي موسى
الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحشر
الناس فينادي مناد الى السَّاعد لامنى ان اولى كل
قوم ما كانوا يعبدون ثم ترفع لهم الهتهم فيتبعونها
الحديث والمعنى ثم تمثل لهم الهتهم وتبرز لهم في عالم
المثال بقرينة ما في حديث ابي هريرة الطويل الذي

اخرجه جماعة من قوله صلى الله عليه وسلم فاذا فرغ الله
من ذلك نادى مناد يسمع الخلايق كلها فيقول الا ليلحق كل
قوم بآلهتهم وما كانوا يعبدون من دون الله فلا يبقى
احد عبد شيا من دون الله الا مثلت له آلهته بين
يديه الحديث حيث صرح بالتمثيل مكان الرفع قلت
هذا منع لا يضرنا فان فيه اعترافا بان البصر يتعلق بما
ليس موجودا في عالم الحس العادي وهو اعتراف بان
كل ما له نوع وجود وان لم يكن وجودا حسيا يصح ان
يرى وهذا هو المطلوب فان المعاني الثابتة في العلم
لا شك ان لها نوع وجود وان لم يكن عاديا فان قلت
لا نسلم ان الاعتراف برؤية المبصر في عالم المثال اعتراف
برؤية كل ما له نوع وجود حتى الوجود العلمي فان
الوجود في عالم المثال موجود في الخارج بخلاف الموجود
في العلم قلت ان اردتم بكونه موجودا في الخارج
انه موجود في عالم الحس العادي فلا شك انه ليس
كذلك وان اردتم انه موجود في الخارج في الجملة فهو
لا يضرنا لان الموجود الذهني والعلمي ايضا كذلك لان
الموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج
وبالله التوفيق ذي المعارج على انا يكفينا حديث
الترمذي وغيره تجلى لي كل شي وعرفت وحديث
البخاري وغيره ما من شي لم اره ولم يكن اريته الا
رايته

رايته في مقامي هذا السابقان اذ قد تبين انهما صريحان
في تعلق رؤيته صلى الله عليه وسلم بالاشيا كلها
فتدخل فيها العوالم كلها من المعاني المجردة والارواح
والمثال والخيال والحس فالملكوت وان فسر بامر نسبي
او بما يشمل حقايقها التي هي المعاني الثابتة في علم الله
تعالى يصح ان يتعلق به رؤية البصر وبالله التوفيق
فيما بطن وظهر والحمد لله رب العالمين ثم نقول كيف
يليق ممن يجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس بل
ممن يقول بان الحق مرئي للمؤمنين مع تنزيههم اياه
عن ان يكون جسما او في مكان وجهة مع ان كل ذلك من
خوارق المعتاد ان ينكر رؤية الامور النسبية فانها
وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في العلم
وقد مر ان علة الرؤية عند الاشعري مطلق
الوجود الشامل للعلمي والخارجي لا خصوص الخارجي
على خلاف ما اشتهر عنه فالامور النسبية يصح ان
ترى على هذا وهو المطلوب والله اعلم هذا ان فسر
الملكوت بالربوبية التي هي من الامور النسبية واما
اذا فسر بباطنهما كما فسره النجم الكبرى في تفسيره عين
اي السموات والارض
الحياة فكذلك لان حقايقهما المعبر عنها بباطنهما من
الموجودات العلمية فيصح ان ترى واما اذا فسر بعجايبهما
وبدايعهما من الامور المحسوسة فلا اشكال الا اذا عمم

للعجايب المحسوسة وغير المحسوسة من بواطنها وحقايقها
فحينئذ اجراء الاية على ظاهرها يحتاج الي ما سبق تقريره
علي خلاف المشهور والله اعلم واذا تبين لك ان الوجود
العلمي كاف لتعلق السمع والبصر ظهر لك ظهورا تاما صحة
كون شي حقيقة في المعدوم الخارجي كالموجود عند
الشيخ وعلي هذا فقوله تعالى انه بكل شي بصير نص
صريح في تعلق روية الحق بكل معلوم موجودا كان
في الخارج او معدوما فهذه الاية وما في معناها ايضا
من شواهد حديث ان الله قد رفع لي الدنيا الحديث
السابق وبالله التوفيق في السابق واللاحق وهو
حسبي ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين ومما يدل
علي ان بصر الحق محيط بجميع المعلومات ازلا وسمعه
بجميع المسموعات ازلا ان كلا منهما صفة ازلية ولا موجود
من الاكوان في الخارج ازلا وانما لها الثبوت العلمي فلو لم
يكن ذلك الثبوت العلمي للمبصرات كافيا لروية الحق لها
ازلا وللمسموعات كافيا لسمع الحق اياها ازلا بل كان
تعلق السمع والبصر بمتعلقيهما متوقفا علي حدوث
المسموعات والمبصرات لزم ان لا يكون الحق متصفا بهما
بالفعل ازلا بل فيما لا يزال لكنهما ازليان بالفعل ولذلك
قال ابقاه الله في عافية من غير تجديد بما قد سمعا يعني
لا يحدث له السمع بحدوث المسموعات بل كانت مسموعة
له

له في الازل ولم يزل كذلك المبصر اي المبصر وبناؤه من
المجرد للوزن مرئي له ازلا بالفعل يدري من وعي عنه
تعالى انه بكل شي بصير ازلا بالفعل فلا يحدث رويته
عند حدوثه بل كل ما يصير موجودا فيما لا يزال فهو
ثابت في علمه ازلا فهو مرئي له بالفعل ازلا ولم يزل كما
انه معلوم بالفعل ازلا ولم يزل ولهذا قال كالعلم لا يجد
لله به اي فيه احداث معلوم جديد لم يكن معلوما في
الازل لاستحالة ذلك لان المحدث ان كان غيره لزم ان
يكون علم الحق مستفادا وان كان هو الحق لزم الدور
او التسلسل كما مر في المقام السادس فادره فاعلم ذلك
اي ان السمع والبصر كالعلم في تعلقهما بمتعلقيهما ازلاه
فالسمع والبصر متعلقان بالفعل بالمسموعات والمبصرات
التي ستحدث في الخارج فيما لا يزال ازلا كما ان العلم
متعلق بالمعلومات الحادثة وجودها ازلا فانه كما
لا يكون عالما بالفعل الا اذا تعلق علمه بالمعلوم بالفعل
كذلك لا يكون سميعا بصيرا بالفعل الا اذا تعلقا بالمسموع
والمبصر بالفعل قال الاستاذ الجلال الدواني رحمه الله
في شرحه للعقايد العضدية للحوادث وجود ازلي في
علم الله اذ تعلق العلم باللاشي المحض محال بديهة
وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم
والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم

مالم يتعلق بالشي لايصير ذلك الشي معلوما فهو يفضي
الي نفي كونه تعالي عالما بالحوادث في الازل تعالى عن
ذلك علوا كبيرا انتهي فكذلك نقول في السمع والبصر كما مر
ولهذا قال **فكلها** اي السمع والبصر والعلم **في الوصف** اي
في موصوفية الحق بها ازلا **منزل السوا** اي متساوية
في ان تعلقها بمتعلقاتها ازلا بالفعل ان لم يكن بالفعل
افضي ذلك الي نفي كونه متصفا بها ازلا كما مر بيانه
لكنها صفات ازلية في متعلقة بمتعلقاتها بالفعل ازلا
فخذ هذا الذي قررناه في هذه الصفات من انها
متعلقة في الازل بمتعلقاتها بالفعل **لا غير هذا** مما يقوله
بعض المتكلمين ان السمع والبصر قديم والتعلق حادث
كالعلم فقد عرفت ما فيه **يا مريد الاحتوا** والاحاطة بما
يليق ان يعتقد من شان هذه الصفات واذا علمت ما
تقرر في شانها ظهر لك ان الشبهة المذكورة في شرح المقاصد
التي هي ان الحق سبحانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان
يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او
حادثين فيلزم كونه تعالي محلا للحوادث جوابها انا
نختار الشق الاول من الترديد قولكم فيلزم قدم المسموع
والمبصر قلنا ان اردتم قدمهما باعتبار الوجود الخارجي فهو
غير لازم اذ الوجود الخارجي ليس شرطا للسمع والبصر بل يكفي
الوجود العلمي كما تقدم بيانه مستوفي وان اردتم قدمهما
في

في الجملة فهو مسلم وغير مضر لان الحوادث كلها لها وجوده
علمي قديم كما تقدم بيانه وانما الحادث لها وجودها الخارجي
والذهني الكوني ولا يلزم من قدم الوجود العلمي للمسموعات
والمبصرات قيام الكثرة بذات الحق تعالي لما مر في المقام
الاول ان الاشيا في ثبوتها العلمي الازلي معان محققة
اي مجردة عن الصور والمواد مطلقا والكثرة الاعتبارية
لا محذور فيها والله اعلم لا ما ذكره في شرح المقاصد من
جواز ان يكون كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة انتهي فانه فيهما ايضا كما قال الاستاذ
الدواني رحمه الله انه لا يسمن ولا يغني من جوع
لما عرفت من ان هذا التقرير فيهما وفي العلم ايضا يفضي
الي نفي الاتصاف بهما بالفعل ازلا والقياس علي القدرة
فاسد لان القدرة عبارة عن كون الشي بحيث يصح صدور
الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد فهي صفة تؤثر علي
وفق الارادة فاذا لم تتعلق بالمقدور ازلا والقياس
علي القدرة فاسد كان ذلك راجعا الي الارادة لا الي
القدرة وعدم تعلق الارادة بايجاد العالم ازلا كمال
عند القايلين بحدوث العالم فلا يلزم من عدم تعلق
القدرة بالفعل ازلا لعدم تعلق الارادة نقص لا في
الاتصاف بالقدرة ولا في الاتصاف بالارادة وذلك
بخلاف عدم تعلق العلم والسمع والبصر بالمعلوم والمسموع

والبصر ازلا فان انتفاره ازلا يفضي الي نفي العلم والسمع
والبصر ازلا ولا شك انه ليس بكمال فظهر ان قياس هذه
الصفات علي القدرة قياس مع الفارق وبالله التوفيق
رب المغارب والمشارق وجامع الكل هو الحياة فانه صفة
حقيقية غير ذات اضافة مقدمة الرتبة علي بقية
الصفات ومن هنا سمي الحي امام الايمة السبعة في
اصطلاح بعض القوم فلا تتقدمها مرتبة الا الوجود
الذي هو عين الذات كما اشار اليه بقوله لها وجود الحق
وهو اي الوجود المضاف الي الحق الواجب وجوده
الذات اي عين الذات في الخارج كما مر بيانه في المقام
السابع في تقرير دليل الشيخ الاشعري رحمه الله وحيث
ان الحياة لا يتقدمه رتبة الا وجود الذات الذي هو
عين الذات قال موكدا لما اشير اليه فليس من شيء سوي
الوجود تروم الحياة في الموجود فهي اي الحياة بهذا
اي بسبب انها لا تروم الا الوجود جامع كل الوطر لتقدمها
رتبة علي بقية الصفات وكونها مترتبة علي الحياة هم
لناظر متبصر بالعلم قد فكان من الراسخين في العلم
هذا واعلم ان الشيخ الاشعري ذهب الي ان هذه الصفات
لا عين هي الذات ولا هي غيرها وذهبت المعتزلة
والفلاسفة الي انها عين الذات وذهب جمهور المتكلمين
الي انها غير الذات ولما كان مختاره ابقاه الله في عافيته

المذهب

قف على ان الصفات لا عين ولا غير

المذهب الاول قال ثم التي مرت من الصفات السبع المذكورة
ليست بعين مطلقا للذات او بغير الذات مطلقا بل فيها
تفصيل دل عليه كلام الشيخ الاشعري رحمه الله لا هي هو
ولا هي غيره قال السيد قدس سره في شرح المواقف قال
الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الي
ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها
ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها
ما لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه منه
بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية لله تعالى بنا علي ان معني المتغايرين موجودان
يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلي هذا فتلك الصفات
النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان
بعضها عين الصفة الاخري او غيرها انتهي وقال في المواقف
الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا
هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور وكل اثنين عندهم
غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس
كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما
في حيز او عدم ثم تكلم علي قيود التعريف الي ان قال هذا
واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة والموصوف
لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات

للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية
فكل ما ليس بعينه هو غيره كما ان كل ما هو غيره فليس بعينه
ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له
بامر معنوي وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغيرية بما
اصطلحوا عليه ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى
هذا فالشي بالقياس الى اخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا
اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شي
بالقياس الى اخر اما عين واما غير ولا شك انه لا يمتنع
التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شا باي اسم اراد
قال السيد قدس سره وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم
ذكروا ذلك في الاعتقاديات المتعلقة بذات الله تعالى
وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد
اصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه قال
صاحب المواقف والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما
ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب
ان يكون الحال في الحمل وكانهم لم يكونوا اي المشايخ قايلين
بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة
والموصوف في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به
القايلون بالوجود الذهني نعم المعلوم المتحقق الثبوت
فيما بين المحمول وبين الموضوع هو الاتحاد من وجه
والا

والاختلاف من وجه فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة
التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام
لا غبار عليه قال السيد قدس سره وفيه بحث لان كلام
المشايخ في صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة
والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر
انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا
على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة
زايدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله
فدفعوه بذلك وايضا يلزمهم ان يكون تلك الصفات
مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزمهم التسلسل في
العلم والقدرة والحياة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات
حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ت
ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما تكون
محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات انتهى
هذا مما ذكروه في الامور العامة ومما ذكر صاحب المواقف
في الالهيات ما احتج بها المعتزلة التي منها ان صفته تعالى
صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زايدة به ان يكون
هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو
باطل اتفاقا واجاب عنه بما ملخصه ان المحال هو استفادته
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال
هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول قال

السيد قدس سره لكنه يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة م
القدرة مثلا انه كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل
في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذا
فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى
بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب
غيرها نقصان مشكلة انتهى اقول وبالله التوفيق ان
كان الشيخ الاشعري رحمه الله قد نص على ان الصفات
المذكورة موجودة في الخارج بوجود زايد على وجود
الذات ومع ذلك قد قال لا هي هو ولا هي غيره فما اورده
السيد قدس سره وارد لا محيص عنه وذلك لانها اذا
كانت زايدة على الذات في الوجود الخارجي كانت ممكنة
لاحتياجها الى الموصوف في وجودها لكونها قايمة به
ولا نعني بالممكن الا ما يحتاج الى غيره في وجوده فيلزم
ان تكون مستندة الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب
وقد مر ما فيه والتزام بعض المتاخرين انه تعالى موجب
في الصفات الذاتية مختار في غيرها مع انه مشكل كما
ذكره السيد لا يلايم سياق كلام المتقدمين من الاصحاب
فانهم نفوا الاحتياج الى العلة مطلقا بناء على انتفاء
المغايرة كما مر نقله عن السيد من انها انما تكون محتاجة
مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات يعني لكنها
ليست بمغايرة للذات فليست محتاجة الى علة اصلا ولا
خفا

خفا في ان مقتضى هذا التعليل ان هذه المغايرة المنتفية
هي التي بحسب الخارج لانها التي بانتفايها ينتفي الاحتياج
الى العلة وهو مما يدل على ان الشيخ الاشعري لم ينص على
ان الصفات زايدة على الذات في الوجود الخارجي فانه
ان صرح الشيخ بانها زايدة على الذات في الخارج فقد لزمه
القول بانها ممكنة لان قيامها بالموصوف حينئذ المتضمن
لافتقارها اليه في وجودها بين لا يمكن انكاره ولا نعني
بالممكن الا ما يفتقر في وجوده الى الغير وعدم تسمية
الموصوف غيرا بناء على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك
بينهما بوجه والذات مع هذا القسم من الصفات ليست
كذلك مع انه لا يرجع الى مستند يعتمد عليه لا يتم التمسك
به فان كلام الشيخ وعامة الاصحاب في تقسيم الصفات
السابقة نقله عن الامدي يدل على ان الغيرين عندهم
ليسا منحصرين في الموجودين اللذين جاز انفكاكهما
بينهما بوجه بل هما اعم من ذلك ثم هو كلام متناقض في
نفسه وذلك انهم في التقسيم المذكور صرحوا بمغايرة الذات
وصفات الافعال ولا شك ان صفات الافعال منفكة عن
الذات ازلا عندهم لان العالم حادث وصفات الافعال
كلها راجعة الى التكوين والتكوين ليست صفة زايدة في
الخارج عندهم بل هو نسبة بين القدرة والاثر فهو من
الاضافات والاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في

الخارج وحيث ان العالم حادث لم تكن تلك النسبة متحققة
ازلا في منفكة عن الذات عندهم ازلا وكلما كان كذلك صح
اتصاف اثنين احدهما موجود والاخر معدوم بالمغايرة
عندهم فليست من الصفات الثبوتية التي لا يتصف بها
عدمان ولا عدم ووجود كما يقوله المتاخرون وكلما صح
ان يتصف بها عدم ووجود صح ان يتصف بها عدمان
ايضا لانهما متمايزان اذ لا علة حينئذ للاتصاف الا
التعدد اللازم للتمايز وهو ثابت بين عدميين كما هو
ثابت بين عدم ووجود فان الاعدام متمايزة حتي
عند النافين للوجود الذهني في المشهور كما هو مصرح
به في شرح المواقف فلا يكون تعريف الغيرين بما مر
جامعا اذ يصح علي هذا اتصاف المضافين كالابوة
والبنوة والعلية والمعلولية بالمغايرة عندهم مع انه
لا يجوز الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان
يعدم احدهما ويوجد الاخر لان المضافين متكافيان
في الوجود ولا في الحيز اذ ليسا بمتحيزين وكلما كان
كذلك كان الاستدلال بامتناع انفكاك شي عن شي
علي انتفاء المغايرة بينهما غير صحيح عندهم وكلما كان
كذلك كان القول بان الصفات علي تقدير زيادتها علي
الذات في الوجود الخارجي ليست مفتقرة الي علة اصلا
لانها ليست غير الذات لامتناع انفكاكها عن الذات
قولا

قولا غير صحيح عند الشيخ وعامة الاصحاب اذ علي تقدير
زيادتها لا شك ان الذات متميزة عن الصفات السبعة
المذكورة تعقلا وخارجا فهي غيرها عندهم وان امتنع
الانفكاك بينها وبين الصفات فلو كانت الصفات زائدة
علي الذات في الخارج كانت قايمة بالذات بلا شك وكلما
كان كذلك كانت مفتقرة الي الذات في وجودها فكانت
مفتقرة في وجودها الي ما هو غيرها عندهم ايضا
فتكون عندهم ممكنة مفتقرة الي علة لكنهم قالوا هي
لا تفتقر الي علة اصلا لانتفا المغايرة بينها وبين الذات
وهذا الكلام فيه تناقض ظاهر من وجهين احدهما
ان الموصوف غير وليس بغير والثاني ان الصفات
مفتقرة الي علة وليست بمفتقرة ولا مخلص عنه الا
بحمل المغايرة المنفية في كلامهم هذا علي المغايرة
بحسب الخارج وحينئذ يكون المعني ما ذكره صاحب
المواقف من انها لا هي هو بحسب المفهوم ولا هي
غيره بحسب الخارج والفرق حينئذ بين مذهبه ومذهب
المعتزلة والحكما هو ان اسما الله تعالي توقيفية
عند الشيخ ولم يرد اطلاق العلم وغيره من مبادي
المحمولات عليه تعالي فلم يصرح بانها غيره في المفهوم
وعينه في الخارج وان كان لازما من مذهبه لان
هذه عبارة واضحة في حمل المبادي علي الذات حمل

مواطاة ولم يرد ذلك وحديث قال الله تعالى لا اله الا الله
كلامي وانا هو فمن قالها دخل حصني ومن دخل حصني
امن عقابي اخرجه ابن النجار عن علي على ما في الجامع
الكبير للسيوطي على تسليم الاحتجاج به في هذا الباب
ليس نصا في رجوع الضمير الى كلامي او الى لا اله الا الله
لجواز ان يكون راجعا الى الله وعبر بما عبر من قوله لا هي
هو ولا هي غيره لانها ليست كالاولى في وضوح الاستلزام
المذكور فهي ابلغ في رعاية الادب الشرعي فان الشرع
وان لم يرد بما هو نص في اطلاق العينية ولكنه ورد
بما يدل على نفي الغيرية حيث قال صلى الله عليه وسلم
كان الله ولم يكن شيء غيره رواه البخاري في كتاب بدء
الخلق من حديث عمران بن الحصين رضي الله عنه
فلو كانت الصفات موجودة في الخارج بوجود زايد
على وجود الذات كانت متميزة عن الذات في الخارج
والتعقل بلا شبهة وحينئذ يصدق عليها انها غير الذات
عند الجمهور بل وعند الشيخ وعامة الاصحاب بما مر
من انهم قايلون بمغايرة صفات الافعال للذات مع
انها امور نسبية لا وجود لها في الخارج عندهم ولكن
لها الثبوت العلمي فاذا كان التميز المرتب على الثبوت
العلمي مصححا للاتصاف بالمغايرة فالتميز المرتب على
الوجود الخارجي بالطريق الاولى عند الشيخ وغيره
ومنه

ومنه يظهر ان نفيهم المغايرة بين الذات والصفات السبعة
ان لم يكن بحسب الخارج ويكون ذلك اصطلاحا مبنيا
على رعاية الادب الشرعي لا يرجع الى مستند يعتمد
عليه مع ما فيه من المناقضة بما سبق هذا ومن
المعلوم ان قوله صلى الله عليه وسلم ولم يكن شيء غيره
سالبة كلية لورود موضوعها في سياق النفي نكرة وان
المراد بالشيء الموجود الخارجي ضرورة ان الثبوت العلمي
للاشياء ازلي فلا يصح نفيها وحينئذ ففي الحديث
دليل على ان الصفات ليست غير الذات في الخارج واذا
ثبت انها ليست غيرا في الخارج شرعا وليست عينا مفهوما
بالاتفاق فهي لا هي هو مفهوما ولا هي غيره في الخارج
وحينئذ اطلاق هذه العبارة دون انها غيره في المفهوم
وعينه في الخارج مع انه لازم من العبارة الاولى هو
يكون اصطلاحا منهم كما مر لكنه اصطلاح مبني على
اتباع الوارد ورعاية الادب الشرعي وكلما كان كذلك
جاز ان يذكر في الاعتقاديات كما جاز ان يذكر في مسئلة
اسماء الله توقيفية فان الحاكم عند الشيخ هو الشرع
لا العقل فلا يرد ما مر عن السيد ان هذا الاعتذار
ليس بمرضي الخ وعلى هذا كان معنى قولهم ان الصفات
لا تفتقر الى علة الا اذا كانت مغايرة للذات وليست هي
كذلك لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما

بوجه والذات مع الصفات ليست كذلك هو انهما ليسا بموجودين ين
تجوز الانفكاك بينهما على ان يكون النفي راجعا الى المقيد
والقيد جميعا على ما هو احد الوجهين في قولهم ما
تاتينا فتحدثنا اي ليس ثمة موجودان ولا جواز
انفكاك وانما هو موجود واحد له اعتبارات مختلفة
لا انفكاك بينه وبينها وحيث ان هذا التعريف للغيرين
اصطلاحا منهم اخذا من الشرع الشريف الذي له الحكم
عندهم فايدته الكبرى دفع اعتراض المعتزلة عليهم بتعدد
القدماء الموجودة في الخارج كان اخذ الوجود لدفع
توهم لا لان الغيرين مختصان عندهم بالموجودين
فكانهم قالوا ليس ثم تعدد قدماء متغايرة موجودة
في الخارج لان الغيرين من الموجودات في الخارج
موجودات تجوز الانفكاك بينهما بوجه ما وليس في
اثبات الصفات القديمة للذات موجودات خارجية
قديمة فضلا عن ان يكون ثمة انفكاك بل ليس ثمة
الا موجود واحد قديم له اعتبارات قديمة لا تنفك
عنه فليس الذات مع الصفات بالغيرين بالمعنى المذكور
الذي توهمتموه من اثباتنا الصفات القديمة كله
وعلى هذا فاعتراض المعتزلة على الشيخ بلزوم تعدد
القدماء مندفع بقوله لا انها لا هي هو ولا هي غيره
بلا شبهة لانها اذا لم تكن غيره بالذات فلا تعدد حقيقيا
والاعتباري

والاعتباري غير مضر وكذلك اعتراض السيد المذكور غير
وارد لانها اذا لم تكن غير الذات هوية فلا تفتقر الى علة
اصلا فلا يرد شيء من المحذورات المذكورة من التسلسل
وحدوث الصفات وكونه تعالى موجبا بالذات في البعض
وعلى هذا فمعنى قولهم ولله صفات موجودة ازلية
قايمة بذاته انها موجودة بعين وجود الذات وقديمة
بعين قدمها وقايمة بذاته اي غير قايمة بغيره على
حد قولهم الجوهر ما يقوم بذاته اي ما لا يقوم بغيره
كالعرض والصفات حيث انها عين الذات هوية كانت
غير قايمة بغيرها اذ لا شك ان الذات قايمة بنفسها بمعنى
انها غير قايمة بغيرها فكذلك الصفات التي هي ليست
غيرها في الخارج والجمع بين كلاميهم المتناقضين
المذكورين بما قررناه وان اوجب صرف اكثر عباراتهم
عن ظواهرها لكنه جمع يندفع به جميع الاعتراضات
الموردة عليهم في هذا المقام وقد قال سيدنا عمر بن
الخطاب رضي الله عنه ضع امر اخيك على احسنه ما
لم يجيك منه ما يغلبك ولا تظنن بكلمة خرجت من مسلم
شرا وانت تجد لها في الخير محملا انتهى ولم يظهر لي محمل
يندفع به التناقض المذكور بعد بذل المجهود الا ما تقدم
تحريره وبالله التوفيق فهو المحمود فان وافق الحق
والمقصود فذلك من فضل الله وان انحرف فذلك منا

وساوس نفسي وانا استغفر الله واتوب اليه وهو الغفور
الرحيم ثم اني وقفت علي رسالة للسيد عفيف الدين
عبد الرحمن بن عبيد الله بن نور الدين الحسيني ابام
الحسني اما الايجي الشافعي تلميذ الاستاذ جلال الدين
محمد الدواني رحمهم الله تعالي سماها نقد التدبر
بعين المعقول في تحقيق الكلام المنزل علي الرسول وهي
بخط تلميذه اسماعيل بن ابراهيم بن اسمعيل العلوي
الزبيدي نقلها من خط مولفها شيخه العفيف المذكور
وقابلها عليه كما شاهدته بخطه رحمهم الله تعالي وفيها
نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله ان مراد
مشايخ الاشاعرة بقولهم لا هي هو ولا هي غيره هذا
المعني الذي قررناه وذلك انه بعد ما مهد تمهيدا طويلا
حاصله ان ذات الواجب تعالي لا يجب في اتصافه
بشي وجود ذلك الشي في الخارج بل يكفي كونه في الخارج
بحيث اذا تصور فهم منه ذلك الشي وحكم بكينونته له
وفرع عليه ان الصفات عين الذات في الخارج وغيره
في المفهوم وايده بقوله تعالي وفوق كل ذي علم عليم
اذ لو كان علمه زايدا عليه لكان فوقه عليم قال ما نصه
وقال الامام حجة الاسلام رحمه الله ان مشايخ الاشاعرة
ارادوا بقولهم ان صفات الله بالنسبة الي ذاته لا هو
ولا غيره هذا المعني فمعناه ان الصفات ليست عين
الذات

الذات باعتبار وليس غيره بالذات فمحصله ان الصفة والذات
متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا انتهي بلفظه فان صح هذا
النقل عن الامام حجة الاسلام فقد تم المقصد والمرام
والحمد لله المفضل المنعام ومما يويد ان الشيخ الاشعري
لم يقل بزيادتها في الوجود الخارجي ان مذهبه ان
وجود كل شي عين حقيقته بالمعني الذي سبق تقريره
في محله وهذا كما يقتضي ان وجود الواجب عين
الواجب في الخارج كذلك يقتضي ان يكون وجود الصفات
عين الصفات وقد مر ان وجود الواجب الذي هو
عين الواجب هو الوجود المحض المعري عن كل قيد
وتعين زايد علي ذاته فلو كانت الصفات موجودة
بوجود زايد علي وجود الذات كما هو المشهور عنه
فاما ان يكون وجوداتها التي هي عينها في الخارج بمقتضي
مذهبه المذكور وجودات مطلقة اطلاقا حقيقيا
كوجود الذات او وجودات مقيدة بقيد الماهية
فان كان الاول لزم محذوران تعدد الواجب لذاته
والتناقض وهو كون الشي واجبا لذاته ممكنا وذلك لان
مقتضي كونها وجودات مجردة عن القيود التي منها
الماهيات ان تكون واجبة لذاتها لان الواجب لذاته
هو الوجود المجرد عن الماهية وعن ساير القيود
ومقتضي كونها صفات للواجب قيامها به ومقتضي

قيامها به افتقارها اليه في وجودها المستلزم لامكانها
فتكون واجبة ممكنة وان كان الثاني لزم ان تكون ممكنة
مستندة الي الذات اما بالايجاب او الاختيار وقد مر ما
في ذلك وبالله التوفيق في تنوير المعضلات العوالك.
فان قلت ما ذكره الامام حجة الاسلام في كتاب قواعد
العقايد من قوله الاصل العاشر ان الله عالم بعلم حي
بحياة قادر بقدرة مريد بارادة متكلم بكلام سميع بسمع
بصير ببصر وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة
وقول القايل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال وعلم بلا عالم
وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة
الي ان قال فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز
انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق
بين هذه الاضافات انتهي مناف لهذا النقل عنه فلا
يكون صحيحا قلت ليس نصا في منافاته وذلك لان
معني المشتق ذات ما ثبت له المشتق منه اعم من ان
يكون المشتق منه غير ذلك الذات او عينه كما سيجي
توضيحه وكلما كان كذلك جاز ان يكون كلام الامام ردا
علي من يثبت اتصاف الحق بالمشتقات مع نفيه ثبوت
المشتق منه له تعالي بالمعني الاعم اي ثبوت اتصافه
تعالي بحقيقة مبدء المحمول زايدا علي ذاته في الخارج
اولا ولا شك انه حينئذ كلام ظاهر البطلان لا علي من
ينفي

ينفي وجود المصدر الزايد علي الذات في الخارج مع
اثباته اتصاف الحق بحقيقته ولو لم يكن وجوديا وذلك
بان يكون معني قوله وله هذه الاوصاف من هذه
الصفات القديمة اي انه تعالي متصف بالمشتقات
لثبوت مباديها القديمة له ولا شك ان كل من ثبت
له العلم مثلا بالمعني الاعم فهو عالم ومن قال انه تعالي
عالم بلا علم اي متصف بالمشتق مع انتفاء ثبوت
حقيقة العلم له مطلقا اي سواء كان زايدا علي الذات
اولا بقرينة قوله فمن جوز انفكاك العالم عن العلم
فان الانفكاك لا يتحقق الا اذا انتفي عنه العلم بالمعني
الاعم اي لا يكون ثابتا له لا علي ان يكون زايدا عليه ولا
علي ان يكون عينه ضرورة ان ذات العالم اذا كان عين
حقيقة العلم باعتبار امتنع انفكاكه عن العلم لامتناع
انفكاك الشيء عن نفسه كما سيتضح فمن جوز هذا الانفكا كـ
ثم قال انه عالم فكانه قال لمن عناه بالمال كما هو المعروف
غني بلا مال وهو كلام غير معقول فانه اذا كان الغني
منحصرا في المال لم يصح ان يطلق المشتق اعني الغني
علي من لم يثبت له المال فكذلك لا يصح ان يكون احد
عالما وهو لم يتصف بحقيقة العلم بالمعني الاعم لكنه
الحق عالم بالاتفاق فهو ثابت له حقيقة العلم سواء كان
اتصافه به راجعا الي قيام امر وجودي به او لا فان

قلت دل الكتاب والسنة على اتصاف الحق سبحانه بكونه
عالما قادرا مثلا ودل استقرا اللغة على ان المشتق كالعالم
والقادر ذات ما ثبت له المشتق منه فالعالم من ثبت له
العلم والثابت للشي غير ذلك الشي قطعا فكيف يكون الصفة
والذات متحدان هوية مختلفان اعتبارا قلت انه ما
ثبت بالاستقرا من ان المشتق ما ثبت له المشتق منه
المستلزم ان يكون الثابت للشي غير ذلك الشي انما يثبت
مغايرتهما في الذهن لا في الخارج لان من ثبت له العلم
مثلا اعم من ثبت له العلم الزايد على ذاته وغير الزايد
عليه وذلك لان حقيقة العلم اذا كان ما به ينكشف
المفهومات على من قام به فاذا كان ثمة عالم ذاته
كافية في انكشاف المفهومات عليه من غير ان يقوم
به امر زايد على ذاته وجودا كان ذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم فكما يصدق عليه عالم لانكشاف المفهومات
عليه يصدق عليه علم لانكشاف المفهومات به فهو علم
وعالم اي ذاته ما صدق الامرين ولا استحالة حينئذ
في ان يقال العلم عالم لان معناه في اللغة وان كان العالم
ثابت له العلم لكن هذا لا يقتضي ان يكون العلمان
متغايرين في الخارج لان العلم القايم بذاته في الخارج
اعني ذات العالم الكافية لذاتها في انكشاف الاشيا
عليه الصادق عليها العلم بهذا الاعتبار ثابتة لنفسه

لان

لان ثبوت الشي لنفسه ضروري فان سلب الشي عن نفسه
ممتنع وكلما كان كذلك لم يحتج في صدق عالم عليه الى قيام
علم زايد عليه في الخارج به وهو المطلوب يوضح المقام
قول الاستاذ جلال الدين الدواني معنى الموجود ما
قام به الوجود وهو اعم من ان يكون حقيقيا على نحو
قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشي بذاته
الذي مرجعه عدم القيام بغيره يظهر ذلك بان يفرض
الحرارة قايمة بذاتها فيظهر عنها الاثار المطلوبة منها فتكون
حرارة وحارة اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها
تلك الاثار وكذا لو فرضنا الضو قايما بذاته كان ضوا
لنفسه لا لغيره فيكون ضوا ومضيا لا بضو يوصف بل
بذاته انتهى وقد مر ان مذهب الشيخ الاشعري رحمه
الله تعالى ان ذات الواجب تعالى وتقدس هو الوجود
المطلق بالاطلاق الحقيقي المجرد عن كل قيد وتعين زايد
على ذاته ولا شك انه يتضمن انه جامع لجميع الكمالات
لذاته غني عن كل تعين زايد على ذاته تعالى ومقتضى
ذلك ان لا يقوم به امر وجودي زايد على ذاته بل ذاته
تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشيا عليك بل يحتاج
في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته
تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشيا وظهورها عليه

الي صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل
ذاته فانه النور الظاهر بذاته المظهر لغيره فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم والعلم يصدق عليه انه ذات ما ثبت
له العلم لان ثبوت الشي لنفسه ضروري كما مر فهو علم وعالم
بمعني ان ذاته يصدق عليه الامران فظهر ان الذات
والصفة متحدان ذاتا وهوية وخارجا ومختلفان
مفهوما واعتبارا وتعقلا فليس كمثله شي وهو السميع
البصير ومن هنا يظهر ان ما استدلوا به علي زيادة
الصفات من قولهم ان علة كون الشي عالما في الشاهد
هي العلم فكذا في الغايب وحد العالم هنا من قام به
العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق علي واحد
منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس علي
ذلك ساير الصفات انتهي لا يستلزم المطلوب بما مر ان
معني المشتق الذي هو ذات ما ثبت له المشتق منه
وان دل علي ثبوت اصل المشتق للشي المستلزم لتغايرهما
لكن التغاير ذهني لا خارجي لجواز ان يكون اصل المشتق
ما صدقا للمشتق لصحة ثبوت الشي لنفسه وكلما كان
كذلك كان الثبوت المذكور في معني المشتق اعم من ان
يكون ثبوت الشي لنفسه او لغيره فلا يلزم من كون صدق
المشتق علي الشي مشروطا بثبوت اصله له بهذا المعني
كون الاصل زايدا علي ذلك الشي في الخارج وهو ظاهر

واما

واما ما استدلوا به من قولهم لو كان مفهوم كونه تعالي حيا
عالما قادرا نفس ذاته لم يفد حملها علي ذاته وكان قولنا
الله عالم بمثابة حمل الشي علي نفسه واللازم باطل لان
حمل هذه الصفات يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته
ذاته ففيه كما قال صاحب المواقف انه لا يفيد الا زيادة
هذا المفهوم اعني مفهوم عالم وقادر ونظايرهما علي مفهوم
الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا
المفهوم علي حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل واما
قولهم لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات
كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم
والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال
في باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات ففيه كما
قال صاحب المواقف انه من النمط الاول اي الوجه
السابق عليه من انه يدل علي تغاير مفهومي العلم
والقدرة ومغايرتهما للذات لا علي تغاير حقيقتهما ومغاير تهما
للذات والمتنازع هو الثاني لا الاول قال السيد الجرجاني
الشارح قدس سره فمنشا هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشي وحقيقته انتهي قال السيد عفيف
الدين الايجي المذكور في رسالته نقد الدرر بعد نقله
عن الامام حجة الاسلام ما تقدم نقله ما نصه واني
تصفحت حسبما وسع به قدرتي اصول الشرع وفروعه

فلم اظفر بنص يشهد بخلافه انتهي بلفظه اقول بل فيه ما
يشهد بصحته فانا اذا راجعنا نصوص الشرع الشريف راينا
انها دالة علي انه تعالي فاعل بالمشية والارادة والاختيار
لا موجب بالذات ومن المعلوم المقرر ان كل فاعل بالاختيار
لابد ان يكون فعله مسبوقا بحياته وعلمه وارادته
وقدرته بالضرورة فلو كان تلك الصفات موجودة بوجود
زايد علي وجود الذات في الخارج وممكنة صادرة عن
الحق كما يقولون لم يصح ان يكون صادرة بالايجاب كما
التزمه بعض المتاخرين لانه خلاف ما دلت عليه النصوص
من كون الحق سبحانه وتعالي فاعلا بالاختيار ثم لا يصح
صدورها بالاختيار ايضا لاستلزامه التسلسل في مبادي
الافعال الاختيارية واذا بطل صدورها عن الحق
بالوجهين بطل زيادتها في الخارج لاستحالة وجود ممكن
موجود من غير موجد موجب او مختار والا لانسد
باب اثبات الصانع الواجب لذاته فهي عين الذات في
الخارج وغيرها في المفهوم فهي لا هو مفهوما ولا غيره
بالذات والحمد لله الكافي للمهمات ولهذا قال اطال الله
بقاءه في عافية **بل انها** اي تلك الصفات السبع **فهما** اي
من حيث المفهوم **من الاغيار** للذات وهو ظاهر لا نزاع فيه
وخارجا ومن حيث الخارج **عين** للذات بمعني ان ماصدق
الذات وهذه المبادي امر واحد هو الوجود المطلق

بالاطلاق

بالاطلاق الحقيقي المنزه عن كل قيد وتعين زايد علي ذاته
الجامع لجميع الكمالات لذاته لا لامر زايد فيصدق علي هذا
الوجود المنزه والنور الاسني الانزه انه العلم كما يصدق
عليه انه العالم باعتبارين والذات واحدة وهكذا بقية
الصفات ولما كان هذا التقرير خلاف المشهور من مذهب
الاشاعرة قال **فلا نمار** بناء علي مجرد انه خلاف المشهور
فان المتبع هو الدليل والبرهان وان لم يكن ثمة كشف
وعيان لا مجرد الاشتهار وان شهد بصحة خلافه دلايل
النقل والافكار ثم المشهور من مذهب الاشاعرة ايضا
له وجه صحيح ما عليه غبار بناء علي ما هو التحقيق في
مذهب الشيخ الاشعري في حقيقة الحق سبحانه وشانه
الجامع في تجلياته كما مر طرف من ذلك في مبحث الكلام
وسيجي مزيد توضيح وتحقيق في فصل الروية ان شاء
الله تعالي وخلاصة ذلك ان الشيخ الاشعري رحمه الله
لكونه قايلا بان وجود كل شي عين حقيقته بالمعني السابق
تقريره في المقام السابع كان وجود الحق تعالي عنده
هو الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله
تقييد مع قبوله لكل اطلاق وتقييد اي للتجلي في اي
مظهر شا وحينئذ فاذا تجلي في مظهر جامع مثالي كان له
تعالي حكم ذلك المظهر مثل قوله صلي الله عليه وسلم ان
الله تجلي لي في احسن صورة الي ان قال فوضع يده بين

كتفي وفي رواية اتاني الليلة ربي في احسن صورة الي
ان قال فوضع يده بين كتفي حتي وجدت برد انامله
بين ثديي الحديث وقد دل كلام الشيخ الاشعري في
كتاب الابانة الذي هو اخر مصنفاته والمعتمد عليه
من بين كتبه علي انه قايل بتجلي الحق في المظهر مع نفي
الكيف وصرح فيه بان كلام الله غير مخلوق فالصفات
موجودة بوجود الذات قديمة بقدمها باقية ببقايها
ولا يلزم من ذلك تعدد القدما المنافي للايمان بالله
وحده لان التوحيد الشرعي هو التصديق بلا اله الا
الله ولا شك ان الله هو الذات الجامع لجميع الكمالات
الازلية شرعا فالمومن باله قديم له صفات قديمة
موحد شرعا وهو المطلوب والحاصل ان القول بزيادة
الصفات وقدمها وانها مع ذلك لا هي هو ولا هي غيره
انما هو بملاحظة التجلي في المظهر الجامع الازلي الالهي
وهو صحيح والقول بانها عين الذات في الخارج وغيرها
في المفهوم بملاحظة الاطلاق الذاتي الاحدي ولا تنافي
بين القولين عند تحقيق الفرق بين المقامين وبالله
التوفيق ثم قال توكيدا لما فهم من الابيات السابقة
من قدم هذه الصفات **وكلها قديمة بالذات لا حادثات**
كما يزعم الكرامية في بعضها **فاحذرن اللاهي** ان تقع
في هذه الورطة تبعا لمن وقع فيه وبالله التوفيق

في

من بوادي الامر وخوافيه **فصل في المستحيل على الله**
ان يتصف به **وضدها** اي ضد الصفات المذكورة كالجهل
الذي هو ضد العلم وغير ذلك **هو مستحيل** ان يتصف به
بضد يك نحوه اي الضد به **التفصيل** اي التفصيل فيه اي الضد
وذلك التفصيل بان تقول **ضد حياة** هو الموت **ثم ضد علم** هو
الجهل **وضد ما يتلوها** من بقية صفات الكمال **في الحكم** في
كونها صفات كمال لا في مجرد الذكر كما بينه بقوله **من كل**
اوصاف الاله التي لا تكون الا صفات كمال **طرا** ذكرت او لم تذكر
فضدها المحال ان يتصف الحق به فيجب ان يعلم المكلف
بذلك **سرا جهرا** فلا ينطق بلسانه ولا يعتقد بقلبه الا ما هو
كمال لله تعالي لا ما هو ضد كمال **فصل في الجايز لله**
وجايز ايجاده للممكن لا واجب كما يقول الحكما **ولا محال** كما يقول
المعتزلة في افعال العباد **فاتقن** هذا الحكم للممكن مطلقا
بالنسبة الي قدرة الله تعالي ثم اوضحه بقوله **لانه قد استوي**
طرفاه اي طرفا وجوده وعدمه **لذاته** فليس فيه مرجح
لاحد طرفيه كما سيصرح به في البيت الاتي فان ترجح احد
طرفيه فانما هو بموجده كما قال **لا الذي ابداه** واظهره فانه
بالنسبة الي مبديه ليس مستوي الطرفين بل لا بد من
ترجيح احدهما ثم فصل معني استوا طرفيه لذاته بقوله
فليس في جميعه مرجح لبعضه لاحد طرفيه **فالاستوا منفي**
عن حاله **فصل في ان اسما الله توقيفية ثم اسامي**

اللّهِ توقيفيَّةٌ • اي يتوقف اطلاقها على الاذن الشرعي فيه فما ورد
فيه الاذن الشرعي بان اطلق عليه تعالى في كتاب او سنة صحيحة
اطلقنا وما لا توقفنا فيه احتياطا احترازا عما يوهم باطلا
جاءت عن المولى الى البرية • على السنة رسله كما قال بنص
ايات تلاها الله • لرسله كما قال ذلك نتلوه عليك من الايات
والذكر الحكيم فبلغوا مؤتاه اي ما اتاه الله اياهم من الكتاب
والحكمة فانهم الاحقاء بان يكونوا اطوع عباد الله لله وقد
امرهم بالتبليغ قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من
ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقد فعل ولله الحمد وقال
فهل على الرسل الا البلاغ المبين وقد فعلوا عليهم الصلاة والسلام
من ربنا ما دامت الاحكام • قال السيد قدس سره في شرح
المواقف وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في
اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي
او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من
اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما بما لا يليق بكبريائه فمن
ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد
بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض
المتكلم

المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان
العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من
العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى
ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما
يراد تفويضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ
الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير
ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى
وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه
الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا
عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم
ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن
الشرع انتهى فصل في الواجب للرسل صلى الله عليهم وسلم
والجايز والمحال ثم كذا عليك يا مكلف • بعد النبي لله مما تصف •
ان تعلم الواجب به الاتصاف والمحالا • والجايز المعروف كيف
ذلك المذكور من الامور الثلاثة حالا اي من حيث الحال
فهو تمييز من النسبة تمييزا توكيديا للرسل عقدا واجبا لزاما فان
الايمان لا يتم الا بذلك امانة لان المعجزة قد دلت على صدقهم
فيما يدعيه انه رسول من الله الينا وان ما جاءنا به من
الله الذي ارسله ان خاطب امته بقوله وما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فدل ذلك على ان الله تعالى

ما ارسله الا ليبين للناس ما نزل اليهم مما فيه صلاح معادهم
ومعاشهم فلهذا اطلق لنا الاخذ عن الرسول والوقوف عند قوله
فلو كان ثمة جواز خيانة في قول او فعل لم يطلق لنا الاخذ عنه
والوقوف عند قوله لكن اللازم باطل بالنص المذكور فلا يجوز
عليهم خيانة في شي ما من القول والفعل وايضا فان الله
تعالي يقول رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس علي
الله حجة بعد الرسل فلو جاز عليهم الخيانة في قول او فعل
ثم واخذ امتهم علي اقتدايهم بهم فيما جاوهم فيه لم يكن لله
علي الناس حجة بعد الرسل كما لا يخفي لكن اللازم باطل
بالنص فلا يجوز عليهم الخيانة في شي ما فدل ذلك علي ان
الله ما بعث الرسول ليمكر بامته بل ليخرجهم من الظلمات الي
النور باذن ربهم الي صراط العزيز الحميد الذي له ما في السموات
والارض فانا آمنون في الاخذ عن الرسول والوقوف عند
قوله من مكر الله ولله الحمد ولهذا قال بعض المحققين
من اراد السلامة من مكر الله فلا يبرح ميزان الشرع من
يده الذي اخذه عن الرسول وورثته انتهي ومن هنا
كانت الاستقامة اكبر كرامة فانها لا مكر فيها ولا استدراج
واما خرق العوايد فليس نصا في كونه كرامة اذ قد يناله
الممكور به المستدرج قال الشيخ الامام استاذ التحقيق
محي الدين ابو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن احمد بن
العربي الطايي الحاتمي قدس الله روحه واعاد علينا من
بركاته

بركاته امين في الباب الثالث والستين واربعماية من الفتوحات
المكية وليست الكرامات في عرف هذا اللسان الا خرق
العوايد مع الاستقامة في الحال او ينتج الاستقامة في
الفور لا بد من ذلك عندهم وسبب هذا التمهيد ان خرق
العادة قد لا يكون كرامة من الله للعبد انتهي وقال
في مواقع النجوم بعد ان صرح بان خرق العوايد من حيث
هي خرق عوايد قد يناله الممكور به المستدرج ما نصه
فاذا وقعت لك يا بني خرق عادة فلا يحجبك عن نظرك
في نفسك كيف هي مع الحد المشروع لك فان كنت من
اهل الاتباع وقام الوزن بين نفسك وما كلفته
وجريت مع الشارع بالادب والامتثال حيث سلكه
فهذه كرامة في حقك واشكر الله عليها وادعه واساله
ان لا يجعلها حظ عملك لا تكون من العالمين لها وان
رايت نفسك حايدة عن السنن متعدية للحدود الظاهرة
في الشرع فلا تنظرها كرامة في حقك وانظرها منبهة لك
ان لزمت بعدها الاستقامة كابراهيم بن ادهم رحمه
الله حين نودي من قربوس سرجه وهو غير مستقيم
في الحال ثم استقام فكانت له منبهة وان لم تعقبها فانظر
مكرا واستدراجا فاسال الاقالة والرجوع الي العادة
والصراط المستقيم فانه نبهك الله لهذا النظر فهذه الكرامة
التي يقال لها كرامة وكل خرق عادة في ظاهر الكون

فاعراض زايلة انتهي صدق بمثل ما ذكر في الامانة بلاغ دائما
من غير انقطاع ما عاشوا كما فصله بقوله وانهم قد بلغوا ما
امروا به اي بتبليغه الي الخلق الي ان قبروا صلي الله
عليهم وسلم وجزاهم عن امتهم خير الجزا وضدذا من الخيا
والكذب وترك التبليغ بما امروا بتبليغه عليهم محال بما
مر فعالمون كلهم ابطال من حيث انهم قد قذفوا بالحق الذي
هو تقرير وجوب الايمان بالانبيا علي الوجه المذكور فوق
الباطل فصار مزهوقا مع المباطل معتقد الباطل وجا ريز
في حقهم ما اجازه اي دل الدليل علي جوازه من مرض
ونحوه من لوازم البشرية التي لا تقدح في الرسالة مجازا
مصدر ميمي للتوكيد او للنوع بناء علي ان تنوينه للنوعية
اي جاز جوازا محققا دون الذي يخل بالرسالة من الامور
المنفية عنها فانه عليهم احالة اي ذو احالة بما امر او احاله
الله عليهم فعلي الاول مصدر وعلي الثاني فعل وقوله
ولو يكون جايزا للغير يشمل نحو الاكل من الزكوات فانه
يجوز للغير ولا يجوز للنبي واله بما فيه من الايهام الفاد ع
للضعفا ونحو نظم الشعر والكتابة والقراة قال تعالي وما
كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون فيقولون لعله تعلمه فالتقطه من كتب
الاقدمين وقال تعالي وما علمناه الشعر وما ينبغي له
رفعا الشبهة اهل الزيغ ودفعا الشنعة اهل الضلالة فدن
بهذا

بهذا ايا خفير السير في القاموس الخفير المجار والمجير كالخفرة
كهمزة انتهي فهو فعيل بمعني الفاعل والمفعول من خفره
وبه وعليه يخفر ويخفر خفرا اجاره ومنعه وامنه علي
ما فيه ايضا والمعني علي الاول يا مجارا في السير ففيه
دعا وتفاول وعلي الثاني يا مجيرا نفسه في السير اي
يا مريدا اجارة نفسه ونجاتها في السير اي المعنوي
فهذه الامور المذكورة من الفصل الي هنا جملة ما لله
ورسله اي مجمله الذي يتضمن التفاصيل من واجبات
الله اي من الامور المضافة الي الله في وجوبها لكون
وجوبها بامر الله وما سواها اي ما سوي الامور
المذكورة اجمالا داخل في ضمنها اي في اجمالها الذي هو
كالمعدن للتفصيل كما قال تفصيله اي تفصيل ما سواها
يستنبط من مجملات في ضمنها يعلمه كذا اي يعلم ما سوي
المذكورات مندرجا تحت اجمالها اولوا الالباب والفاتح
الله لهم بالبابه فانه لا حول ولا قوة الا بالله فما يفتح الله
للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من
بلغ بعده وهو العزيز الحكيم فصل في الاستطاعة والكسب
العبد من الانس والجن والملك ذو فعل صادر منه
بالاختيار وذلك بقدرة بسبب قدرة كاسبة محصلة
للفعل عند تعلق المشية به باذن الله مستفادة من
باري العبد وخالقه فانها من صفات الكمال ولا كمال الا

الله بالذات فمن حصل له منها شيء فهو مستفاد منه تعالى وما
بكم من نعمة فمن الله قال شيخ الاسلام قاضي القضاة
بتونس الشيخ العارف بالله ابو عبد الله محمد البقي في
كتابه تحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب عند قوله
وانه لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره على الاصح ما
نصه اتفق اهل السنة على عدم استقلال العبد بفعله
وان له فعلا في الجملة يسمى كسبا ينسب اليه بحيث يقال
فعل ولم يفعل وانه يقع مغايرا لما يقع فيه اضطرارا
ومن غير اختيار كالرعشة والمسحوب على وجهه وان
ذلك الفعل يسمى كسبا عليه يثاب وعليه يعاقب ثم اختلفوا
فقال الشيخ وبعض اصحابه وجماعة الصوفية واهل
الحديث ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند
خلق الفعل من غير تاثير لها فيه وانما التاثير للباري جل
وعلا وتلك القدرة المقارنة للفعل هي كسبه الذي جاء
به السمع كما في قوله جل وعلا لتجزى كل نفس بما كسبت
وهذا القول هو الذي جعله المصنف الاصح وقال الاستاذ
فعل العبد بقدرة الله وقدرة العبد معا والكسب فعل
فاعل بمعين وقال القاضي فعل العبد له ذات وحال
فذاته بقدرة الحق وحاله بقدرة العبد والكسب هو
تاثير قدرة العبد في حال الفعل من طاعة ومعصية
وقال امام الحرمين في غير الارشاد وهو اخر قوليه

فعل

فعل العبد بقدرته التي يخلقها الله عز وجل فيه حالة الفعل
مخصوصا بارادة الله ومعلوم بعلمه لا بارادة العبد
ولا بعلمه والكسب عنده تعلق قدرة العبد بفعله وتاثيره
فيه على اقدار قدرها الله جل وعلا خصصها بارادته
وكشفها بعلمه وهذا القول اخذه من اطلاق الاستاذ
حيث قال الكسب فعل فاعل بمعين الا ان الاستاذ يرى
الاعانة تعلق قدرة الله جل وعلا بما تعلقت به قدرة
العبد والامام جعل الاعانة تعلق الارادة على وفق
العلم بفعل العبد وكانه اراد ان يجمع بين ما نحسه من
انفسنا حالة الافعال الاختيارية وبين عدم احاطتنا
بافعالنا وعدم ارادتنا اياها كما هو ظاهر في حالة الذهول
والغفلة فتعين ان يكون العلم لله والتخصيص بارادته
وهذا هو الاعانة وقال فخر الدين بن الخطيب يريد
الامام الرازي الفعل الاختياري لا بد له من داع يحمل
عليه وقدرة تتعلق به وليس الداعي من فعل العبد
والا لزم التسلسل فهو من فعل الله والقدرة من فعله
فالكل من فعله بلا واسطة او بواسطة وهذا يرجع
الى قول الامام وقال الاصبهاني الله يخلق في العبد
قدرة لكن تلك القدرة لا تاثير لها في الفعل الا ان يجعل
الله فيها التاثير والكسب على هذا قدرة العبد المقارنة
للفعل الذي تؤثر فيه عند ما يجعل الله التاثير فيها للفعل

انتهي كلام البتي في تحرير المطالب رحمه الله وفي المواقف وشرحه
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجري عادته بانه
يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع
اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد
مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه
تاثير او مدخل في وجوده سوي كونه محلا له وهذا
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم
هي واقعة بقدرة العبد وحدها علي سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار وقالت طايفة هي واقعة بالقدرتين
معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين علي ان
يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع الموثرين علي
اثر واحد وقال القاضي علي ان تتعلق قدرة الله باصل
الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية
الي غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالي
كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذا فان ذات اللطم واقعة
بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة علي الاول ومعصية
علي الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكما وامام
الحرمين وابو الحسين هي واقعة علي سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت

حصول

حصول الشرايط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام
ان الموثر اما قدرة الله تعالي او قدرة العبد علي الانفراد
كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع
اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة
ودونه اي دون الاتحاد وحينيذ فاما مع كون احداهما
اي احدي القدرتين متعلقة للاخري ولا شبهة في انه
ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير
الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة
العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول
الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان
يكون احداهما متعلقة للاخري وهو مذهب القاضي
لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين انتهي وقال في
خاتمة المواقف وشرحه الجبر اسناد فعل العبد الي الله
تعالي والجبرية متوسطة تثبت للعبد كسبا كالاشعرية
وخالصة لا تثبت كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان
الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا بل هو بمنزلة الجمادات
فيما يوجد منها انتهي وفي شرح المقاصد بعد نقل هذا
الخلاف ملخصا ما نصه ثم المشهور فيما بين القوم
والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد
واقع بقدرته وارادته ايجابا كما هو راي الحكما وهذا
خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال

في الارشاد واتفق ايمة السلف قبل ظهور البدع والاهوا على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشي لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا توثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا يتنفون من تسمية العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت اي في الارشاد للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير موثرة فيه انتهى كلام شرح المقاصد

اقول مذهب امام الحرمين الذي تفرد به فيما قيل عن الاصحاب من ان فعل العبد واقع منه بتاثير قدرته باذن الله مذكور في غير الارشاد وهو اخر قوليه كما نقله عنه البقي فلا يقدح مخالفة ما في الارشاد وبقية كتبه التي وصلت الى التفتازاني وغيره مما هو المنقول عنه في غير الارشاد وغير بقية كتبه في هذا الفن المرجوع عنها في هذه المسيلة وهذا الكتاب الذي ذكر فيه اخر قوليه هو كتابه المترجم بالنظامية فيما وقفت على كلامه منقولا عنه بلفظه في كتاب شفا العليل في مسايل القضا والقدر

والحكمة

والحكمة والتعليل للعلامة ابن القيم رحمه الله في الباب السابع عشر منه فانه غير ما قرره في الارشاد لتصريحه فيه بالتاثير ولكن ليس في كلامه ما يدل على انه قايل بان تاثير قدرة العبد في مقدوره بالايجاب لا بالاختيار كما هو المشهور عنه في كتب المتاخرين على ما مر عن التفتازاني بل فيه التصريح بان افعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم وان العبد فاعل مختار مطالب مامور منهي وان الله ملك العبد اختيارا يصرف به القدرة فلننقل كلامه بلفظه ليندفع عن مذهبه الاوهام وينكشف ما هو المطلوب والمرام فنقول قال الشمس محمد ابن القيم في الباب السابع عشر من شفا العليل وقد اضطربت ارا اتباع الاشعري في الكسب اضطرابا عظيما واختلفت عباراتهم فيه اختلافا كثيرا وقد ذكر ذلك كله ابو القاسم سلمان بن ناصر الانصاري في شرح الارشاد ثم ساق عن تلميذ امام الحرمين شارح الارشاد هذا الانصاري كلاما فيه ان امام الحرمين ذكر لنفسه مذهبا ذكره في الكتاب المترجم بالنظامية وانفرد به عن الاصحاب ثم قال صاحب كتاب شفا العليل في اواخر كلام شارح الارشاد المذكور قلت الذي قاله الامام في النظامية اقرب الى الحق مما قاله الاشعري وابن تابعهما ونحن نذكر كلامه بلفظه قال يعني امام الحرمين قد تقرر عند كل حافظ بعقله مترق عن مراتب

قال التاج عبد الوهاب بن التقي السبكي رحمهما الله في الطبقات الصغرى سلمان بن ناصر ابن عمران بن محمد بن اسماعيل بن اسحق ابن يزيد بن زياد بن ميمون بن مهران ابو القاسم الانصاري النيسابوري صاحب كتاب الغنية كان اماما في الكلام والتفسير ومن اجلاء تلامذة امام الحرمين وله شرح الارشاد توفي سنة اثنتي عشرة وخمسماية انتهى مختصرا منه

التقليد في قواعد التوحيد ان الرب سبحانه وتعالى مطالب
عباده باعمالهم وداعيهم اليها ومثيبهم ومعاقبهم عليها وتبينا
بالنصوص التي لا تتعرض للتاويلات انه اقدرهم على الوفا
بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الاوامر
والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبنا نتلو الاي هـ
المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع
قطع اللبيب المنصف به ومن نظر في كليات الشرايع وما
فيها من الاستحثاث والزواجر عن الفواحش الموبقات
وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على
الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين
في الانباء وقول الله لهم لم تعديتم وعصيتم وابيتم وقد
ارخيت لكم الطول وفسحت لكم المهل وارسلت الرسل واوضحت
المحجة لئلا يكون للناس على الله حجة واحاط بذلكم
كله ثم استراب في ان افعال العباد واقعة على حسب
ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله
او مستقر على تقليده مصمم على جهله ففي المصير الى انه
لا اثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرايع والتكذيب
بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد
انه لا اثر لقدرة العبد في مقدوره اصلا واذا طولب بمتعلق
طلب الله بفعل العبد تحريما وفرضا ذهب في الجواب طولا
وعرضا وقال لله ان يفعل ما يشا ولا يتعرض للاعتراض عليه

المعترضون لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون قيل له ليس لما جيت
به حاصل كلمة حق اريد بها باطل نعم يفعل الله ما يشا
ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق
وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول انه عزت
قدرته طالب عباده بما اخبر انهم ممكنون من الوفا به فلم
يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع ومن
زعم انه لا اثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا اثر للعلم
في معلومه فوجه مطالبة العبد بافعاله عنده كوجه
مطالبته بان يثبت في نفسه الوانا وادراكات وهذا خروج
عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال وفيه
ابطال الشرايع ورد ما جاء به النبيون عليهم الصلاة والسلام
فاذا لزم المصير الى القول بان القدرة الحادثة توثر في
مقدورها واستحال اطلاق القول بان العبد خالق اعماله
فان فيه الخروج عما درج عليه سلف الامة واقتحام ورطات
الضلال ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته
الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه
بقادرين اذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله استقل
بها ويسقط اثر القدرة الحادثة ويستحيل ان يقع بعضه
بقدرة الله فان الفعل الواحد لا بعض له وهذه مهواة
لا يسلم من غوايلها الا مرشد موفق اذ المرء بين ان
يدعي الاستبداد وبين ان يخرج نفسه عن كونه مطالبا

بالشرايع وفيه ابطال دعوة المرسلين وبين ان يثبت نفسه
شريكا لله في ايجاد الفعل الواحد وهذه الاقسام بجملتها
باطلة ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد
من غير تحصيل معني وذلك ان قايل لو قال العبد يكتسب
واثر قدرته الاكتساب والرب تعالي مخترع خالق لما العبد
م مكتسب له قيل له فما الكسب وما معناه واديرت الاقسا
المتقدمة علي هذا القايل فلا يجد عنه مهربا ثم قال يعني
امام الحرمين فنقول قدرة العبد مخلوقة لله تعالي باتفا
القايلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة
فعلا للعبد وانما هي صفة له وهي ملك له تعالي وخلق
له فاذا كان موقع الفعل خلقا لله فالواقع به مضاف
خلقا الي الله تعالي وتقديرا وقد ملك الله تعالي العبد
اختيارا يصرف به القدرة فاذا وقع بالقدرة شيا آل
الواقع الي حكم الله من حيث انه وقع بفعل الله ولو
اهتدت الي هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلاف
ع ولكنهم ادعوا استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتدا
فضلوا واضلوا ونبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فانا
لما اضفنا فعل العبد الي تقدير الاله قلنا احدث الله
القدرة في العبد علي اقدار احاط بها علمه وهيا اسباب
الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل واراد من العبد ان
يفعل فاحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وارادة وعلم

ان

(واقع بها فعلا ولكن يضاف الى الله سبحانه تقديرا وخلقا لانه وقع بفعل الله وهو القدرة وليست القدرة صح)

ان الافعال ستقع علي قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي
اخترعها للعبد علي ما علم واراد فاختيارهم واتصافهم
بالاقتدار والقدرة خلق الله ابتداء ومقدورها مضاف ف
اليه مشية وعلما وقضاء وخلقا وفعلا من حيث انه
نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم يرد وقوعه
مقدورها لما اقدره عليه ولما هيا اسباب وقوعه
ومن هدي لهذا استمر له الحق المبين فالعبد فاعل
مختار مطالب مامور منهي وفعله تقدير لله مراد له
خلق مقضي ونحن نضرب في ذلك مثلا شرعيا يستروح
اليه الناظر في ذلك فنقول العبد لا يملك ان يتصرف في
مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا
اذن في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق معزو
الي السيد من حيث اذ كان سببه اذنه ولولا اذنه
لم ينفذ التصرف ولكن العبد يومر بالتصرف وينهي ويوبخ
علي المخالفة ويعاقب فهذا والله الحق الذي لا غطا
دونه ولا مراء فيه لمن وعاه حقق وعيه واما الفرقة
الضالة فانهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق ثم صاروا
الي انه اذا عصي فقد انفرد بخلقه فعله والرب كاره له
فكان العبد علي هذا الراي الفاسد مزاحما لربه في
التدبير موقعا ما اراد ايقاعه شاء الرب او كره الي هنا كلام
امام الحرمين في النظامية بلفظه فيما نقله عنه كذلك ابن

ابن القيم في شفا العليل وبقي له ذيل وبقية نحو المقدار الذي
سقناه ولكن فيما نقلناه كفاية للغرض المسوق لاجله من
الاحاطة بمذهبه على بصيرة فلنقتصر عليه ولا يخفى على
من نظر فيه تصريحه في غير ما موضع بان العبد لقدرته
تاثير في فعله بالاختيار وليس فيه ما يدل على ان تاثيرها
بالايجاب وقوله فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على
ما علم واراد الخ ليس معناه لا على علمه وارادته مطلقا
بحيث ينجر الى سلب العلم والارادة من العبد بالكلية كما يوهمه
ظاهر عبارة البقي حيث قال لا بارادة العبد ولا بعلمه ولا
للايجاب كما يصرح به من ينقل عنه بالايجاب القول وانما
معناه ان قدرة العبد لا تؤثر على مجرد وفق مشيئته المسبوقة
بعلمه وان لم يشا الحق سبحانه كما يزعمه المعتزلة فان الله
قد يريد من العبد ان يشا فعلا ولا يريد ان يصدر ذلك
الفعل منه وقد يريد منه ان يشاه ويصدر منه ايضا
وكلما كان كذلك لم يكن قدرته مؤثرة على مجرد وفق
مشيئته المسبوقة بعلمه وان لم يشا الله ذلك وتعلق
علمه بوقوعه على وجه غير الوجه الذي تصوره العبد
قبل الشروع في اسبابه ومقدماته بل تاثيرها موقوف
على موافقة تعلق مشيئته بالفعل لتعلق مشيئة الحق
به فان توافقتا اثرت القدرة باذن الله وتمكينه والا
فلا اذ لو اثرت قدرته على وفق مجرد مشيئة من دون
مشيئة

مشيئة الله واذنه كانت مؤثرة بالاستقلال لكن الاستقلال
باطل عنده بتصريحه ونصه على ذلك كما هو باطل في نفس
الامر ولا خفا عند كل منصف ان العبد حين يتعلق
٤ مشيئته بفعل ما لا يدري هل يصدر منه او لا ثم بعد الشروع
في المقدمات والسعي في اسبابه قد يقع وقد لا يقع
وعلى تقدير وقوعه قد يقع على وجه لم يخطر له تفاصيل
ذلك الوجه بالبال حين تعلق ارادته به وكلما كان كذلك
لم يكن علمه محيطا بالاقدار ولا مجرد تعلق مشيئته كافيا
في التاثير فما شا الله كان وما لم يشا لم يكن ولا حول ولا
قوة الا بالله العلي العظيم والحاصل ان مراد الامام
ان العبد ليس مستقلا في ايقاع افعاله بمجرد مشيئته
وان لم يوافق مشيئة الحق بل انما تؤثر قدرته اذا شا
الله ذلك ومكنه منه وهو المعبر عنه بالاذن ومنه
يظهر معنى قولهم العبد مجبور فيما يصدر عنه من
الافعال في عين اختياره له فانه مما لم يقدم عليه الا
عن اختيار منه بعد توهم ان له الفعل والترك لعدم
علمه بالاقدار التي احاط بها علم الله المقتضية انه لا
يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على الوجه
المخصوص كان مختارا في علمه وظنه ووهمه ولكنه مما
لم يقع منه الا ما شا الله ان يقع واذن له فيه وان
تعلق مشيئة العبد قبل وقوعه بضده لم يكن لمجرد

ف ف
على ملخص التقول في مسألة الكسب
على طريقة امام الحرمين وهي المرضية
عند الشارح وشيخه ووفق عليها
قول الاشعرية الاك

اختياره الوهمي مدخل في تاثير قدرته وكلما كان كذلك كان
مجبورا في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر انه
مجبور بما غاب عنه علم الاقدار التي احاط بها علم الله وهو
توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتميزه عن الجبر
والاستقلال تميزا بينا فهو كلام معقول موبد بالمنقول
كما سيظهر ان شا الله تعالي ولمختاره شيخنا ابقاه الله
تعالي في عافية والف فيه سابقا رسالة سماها الانتصار
لامام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار ثم اختصرها
وزاد فيها نقولا وقف عليها فيما بعد وسماه اختصار
الانتصار ثم بعد ذلك بمدة وقفنا على كتاب شفا العليل
لابن القيم المنقول فيه كلام الامام المذكور في النظامية
فاعجبه ذلك وامر بالحاقه باخر اختصار الانتصار
ليعلم الواقف عليه ان النقل عنه بالتاثير بالاذن صحيح
خلافا لمن انكر ثبوته عنه من المتاخرين وان القول
بالايجاب عنه غير صحيح خلافا لما اشتهر عنه في الكتب
المتداولة كالمواقف وغيره ثم يسر الله له الشروع في
تعليق على المواهب اللدنية مع الاقرا شيا فشيا
فلما وصل الي قول المولف في غزوة بدر عند الكلام
على قوله تعالي وما رميت اذ رميت واعتقد جماعة
ان المراد بالاية سلب فعل النبي صلى الله عليه وسلم
عنه واضافته الي الله وجعلوا ذلك اصلا في الجبر وابطال
نسبة

نسبة الافعال الي العباد الخ بسط الكلام في اثبات الكسب
على طريقة امام الحرمين وتاييده بدلايل الكتاب والسنة
الي ان نقل عنه كلامه هذا المذكور في النظامية ثم
قال وفي شفا العليل قال الاشعري رحمه الله وابن
الباقلاني الواقع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسبا
دون كونه موجودا او محدثا فكونه كسبا وصف للوجود
بمثابة كونه معلوما انتهي وفهموا من ذلك ان لا تاثير
لقدرة العبد يعني عند الاشعري في مقدوره كما لا
تاثير للعلم في معلومه فقالوا في قدرة العبد انها
يعني عند الاشعري مصاحبة غير موثرة قصدا الي
التوسط وتفسير كلام الشيخ الاشعري بهذا التفسير ميل
عن التوسط الذي هو الحق وان كان المقصود بيان
التوسط فانه لا يتبين به التوسط بيانا شافيا وانما
التوسط المحصل للكسب النافي لطرفي الافراط والتفريط
من الاستقلال والجبر هو القول بان لقدرة العبد تاثيرا
ولكن باذن الله لا على الاستقلال فاللايق ان يفسر
كلام الاشعري رحمه الله بما يتنزل على هذا التوسط
وكلامه قابل للتاويل لانه ليس نصا في عدم التاثير
فان اوله يدل على ان الكسب واقع بالقدرة الحادثة
والوقوع فرع التاثير وآخره يعطي ان لا تاثير لها
حيث شبهه بتعلق العلم بالمعلوم وليس تاويل اول الكلام

والذي يدل على ان التوسط في هذه المسئلة
وغيرها منصبا بل الدين هو الحق ما في
الجامع الكبير للسيوطي العلم افضل من
العمل وخير الاعمال اوسطها ودين الله
تعالى بين القاسي والغالي والحسنة
بين السيئتين لا ينالها الا بالله ومن
السير الحقيقة البيهقي عن بعض
الصحابة انتهى واذا اتضحت وجدت
الاشعري في المسائل الكلامية فيه
سالكا في اوسط الامور والمسالك
والحمد لله على ذلك منه

بقرينة اخره اولي من تاويل اخره بقرينة اوله بل هذا اولي بقرينة
ان الشيخ الاشعري نص في عامة كتبه علي ما يدل علي
التاثير علي ما نقله عنه صاحب شفا العليل حيث قال قال
الاشعري في عامة كتبه معني الكسب ان يكون الفعل بقدرة
محدثة فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق
ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهي فان هذا
الكلام من الشيخ الاشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة
محدثة ووقوع فرع التاثير غاية الامر انه لم يطلق علي
العبد انه خالق ادبا فهو كما قال امام الحرمين واستعمال
اطلاق القول بان العبد خالق اعماله فان فيه الخروج عما
درج عليه السلف الخ كما مر نقله مع تصريحه باثبات التاثير
فثبت بهذا النص من الاشعري المذكور في عامة كتبه
انه قايل بالتاثير والمشهور عنه انه لا تاثير الا لقدرة الله
ولا منافاة لامكان الجمع بينهما بنا علي توحيد الصفات
المدلول عليه بلا اله الا الله كما مر تقريره في المقام الرابع
فانه اذا كان لا قدرة الا الله حقيقة وبالذات فلا تاثير
الا الله حقيقة اذ لا تاثير الا بقدرة ولا قدرة الا الله
حقيقة فلا تاثير الا الله حقيقة وان ظهر في العباد صورة
وحسا فلا قوة للعبد ولا تاثير لقدرته الا بالله وما هو
بالله فهو لله بالذات فثبت الكسب باذن الله مع توحيد
الافعال وبالله التوفيق الكبير المتعال فان قلت فما

تاويل

تاويل كلاميه الاول علي وجه يوافق كلامه الثاني
قلت هو ان يقال الواقع بالقدرة الحادثة اي بتاثيرها
هو كون الفعل اي الاثر كسبا اي محصلا دون كونه
موجودا او محدثا اي لا يطلق عليه الا انه كسب لا انه
موجود او محدث حذرا عن ايهام الاستقلال الموقع
في ورطات الضلال كما مر عن الامام فكونه كسبا اي
محصلا وصف للوجود فان الفعل بمعني الاثر بعد
صدوره من العبد بتاثير قدرته الحادثة باذن الله
يتصف بكونه كسبا اي محصلا لا قبله بمثابة كونه
معلوما فان المعلوم بعد قذف النور في القلب وانكشافه
للبصيرة يتصف بكونه معلوما لا قبله هذا ما تيسر من
التطبيق والله ولي التوفيق قال فتلخص من هذا ان
الكسب عند الاشعري تحصيل العبد بقدرته المؤثرة
باذن الله ما تعلقت به مشيته الموافقة لمشية الله
وتقرير كلام الشيخ الاشعري رحمه الله علي هذا الوجه
الموافق لما قاله امام الحرمين هو الذي يتحصل به مورد
الامر والنهي من المكلف بلا تكلف واما ما قاله الفاهمون
من كلام الاشعري فلا يتحصل بمؤداه كسب وان سموه
كسبا والله اعلم الي هنا كلامه ابقاه الله في عافيته
فيما علقه علي المواهب اللدنية وبعضه بالمعني مع
تلخيص اقول ويويد هذا التقرير لكلام الشيخ الاشعري

قف على ملخص معنى الكسب

قف
على موافقة امام الحرمين
لكلام الاشعري وهي
الطريقة المثلى

٢ التوسط م

ان فيما نقله صاحب المواقف عن الامام الرازي دلالة على
ان الاشعري قايل بتاثير القدرة الحادثة وذلك انه بعد ما
نقل عنه ان للقدرة معنيين احدهما مجرد القوة التي هي
مبدا الافعال المختلفة والثاني القوة المستجمعة لشرايط
التاثير وان الاولى قبل الفعل وتتعلق بالضدين والثانية
مع الفعل ولا تتعلق بالضدين قال ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير فلذلك
حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا
بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها
قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه للجمع
بين المذهبين انتهى فان في قوله ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير دلالة على
ان التاثير عنده امر مسلم الثبوت وانما الترجي في حمل
قوله القدرة مع الفعل لا قبله وقوله انها لا تتعلق بال
بالضدين على هذا المعنى الثاني للقدرة لا في اصل
تاثير القدرة فيما تعلقت به مشية العبد الموافقة لمشية
الله وعلى هذا فاعتراض السيد قدس سره عليه بان
القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فكيف يصح ان
يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير
انتهى مدفوع بان المثبت مقدم على النافي على انه قد
مر قول الاشعري المنقول عن عامة كتبه الدال على التاثير

المصحح

المصحح لهذا الجمع والتوجيه من الامام وعلى هذا فان كان
الاشعري قد قال ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في موضع
اخر يحمل على ان المراد لا تاثير لها استقلالا جمعا بين كلاميه
ومحافظة على ما دل نصوص الكتاب والسنة عليه كما
سياتيك المناسب لطريقة الاشعري فانه لا يتجاوز عما
دل عليه الظواهر الا لضرورة ولا ضرورة هنا الى العدول
عنها لان المقصود الذي هو التوسط بين الجبر والاستقلال
المعبر عنه بالكسب حاصل مع ابقايها على ظواهرها فهو
الحقيق بان يكون مذهب الاشعري وهو اللايق بان يحمل
عليه كلامه فقد مر من قول سيدنا عمر بن الخطاب رضي
الله عنه وضع امر اخيك على احسنه حتى يجيك منه
ما يغلبك الى وحيث انا قد بلغنا عن الاشعري ما يدل على
التاثير وعدمه فلم يجينا منه ما يغلبنا ويحكم علينا باحد
الطرفين والجمع ممكن بالتاويل والجمع المذكور خير المحامل
فان خير الامور اوساطها والحمد لله رب العالمين ثم رايت
بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح نصوص الاشعري رحمه
الله في كتابه الذي هو اخر تصانيفه كما ذكر الحافظ ابن
تيمية الحنبلي وهو المعول عليه في المعتقد من بين
كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمهما الله تعالى
ما يدل على انه اي الاشعري انما نفي الاستقلال لا اصل
التاثير باذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المحل هـ

ليستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتمد من معتقده
الموافق للكتاب والسنة وليستبان منه صحة وجه جمع
الامام الرازي المذكور وان امام الحرمين فيما ذكره في النظامية
موافق للاشعري في التحقيق المعتمد عنده في الابانة اهـ
وانما خالف المشهور عنه حسب فهم الناقلين الذين لم يتيسر
لهم الجمع بين اقواله والله اعلم فنقول وبالله التوفيق
قال الحافظ ثقة الدين ابو القسم علي بن الحسن بن
عساكر رحمه الله في كتابه تبيين كذب المفتري فيما نسب الي
الامام ابي الحسن الاشعري بعد ما نقل عن الفرق مسايل
في طرفي الافراط والتفريط وبين ان الشيخ الاشعري ره
سلك طريقة بينهما ما نصه فاذا كان ابو الحسن كما ذكر
عنه من الاعتقاد حسن مستصوب المذهب عند اهل
المعرفة بالعلم والانتقاد فلابد ان نحكي عنه معتقده علي
وجهه بالامانة ونجتنب ان نزيد فيه او ننقص منه تركا
للخيانة ليعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في اصول
الديانة فاسمع ما ذكره في اول كتابه الذي سماه بالابانة
فانه قال الحمد لله وساق كلامه الي ان قال وزعموا
اي المعتزلة والمكذبون بالقدر انهم يملكون الضر والنفع
لانفسهم ردا لقول الله تعالي قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا
الا ما شاء الله وانحرافا عن القران وعما اجمع المسلمون عليه
وزعموا انهم ينفردون بالقدرة علي اعمالهم دون ربهم
واثبتوا

واثبتوا لانفسهم غنى عن الله عز وجل ووصفوا انفسهم بالقدرة
علي ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه هذا اللفظ بنقل ابن
عساكر وهو كالصريح في انه لم ينكر علي المعتزلة الا زعمهم انهم
يملكون الضر والنفع لانفسهم من غير استثنا وانهم ينفردون
بالقدرة علي اعمالهم دون ربهم فيفعلون ما لم يشا الله
منها ويشا الله منها ما لا يقع الذي هو معنى الاستقلال
المستلزم للغنى عن الله والاستقلال هو الذي يلزم
بطلانه من الدليل الذي استدل به الاشاعرة علي ان
القدرة الحادثة غير موثرة اصلا المذكور في المواقف
وغيره وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته
وتاثيرها فيه وانه واقع بقدرة الله تعالي لما سنبرهن
علي انه تعالي قادر علي جميع الممكنات فلو اراد الله شيا
واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا او عدمهما معا
او كون احدهما غير قادر علي ما فرضنا قدرته عليه وتاثيره
فيه انتهي اي واللوازم كلها محالات فان التمانع اللازم
منه المستلزم للمحالات المذكورة في محالها انما يلزم علي
تقدير الاستقلال واما اذا كانت القدرة الحادثة موثرة
باذن الله وتمكينه لا علي الاستقلال فلا تمانع لازما اصلا
كما يظهر بالتامل من الدليل المذكور وذلك لان العبد لعدم
استقلاله اذا شا ما لم يشا الله وقوعه لم يقع ولا يلزم
شي من المحالات المذكورة اما الاولان فظاهر واما الثالث

فلانا لم نفرض العبد مستقلا وقادرا على ما لم يشا الله حتى
يلزم خلاف المفروض بل قلنا ان العبد يحصل بقدرته المؤثرة
باذن الله ما تعلقت به مشيته الموافقة التابعة لمشية
الله لا مطلقا وحينئذ فلا لزوم لشي من المحالات المذكورة
اصلا فاللازم من الدليل الذي ذكروه كاللازم من كلام
الاشعري في الابانة السابق انما هو بطلان قول المعتزلة
القايلين بالاستقلال واما بطلان مطلق التاثير ولو
بالاذن فكلا كما يشهد به النظر فيه من كل لبيب منصف
باذن الله ومن المعلوم انه لا يلزم من ابطال الشيخ الاشعري
الانفراد بالقدرة على الاعمال دون الله ان يكون قايلا
ببطلان تاثير القدرة باذن الله لا على الانفراد وهو ظاهر
بل ذكره لاية يونس في معرض الرد عليهم يدل على انه قايل
بتاثير القدرة باذن الله وتمكينه ومشيته وذلك لان
الاستثنا من النفي اثبات بدلالة الاستقرا على التحقيق
فيدل على ان العبد يملك الضر والنفع لنفسه اذا شا الله
ذلك بنا على ما هو الاصل في الاستثنا من الاتصال وظا
ان فعل المامورات وترك المنهيات من النفع للنفس
وان فعل المنهيات وترك المامورات من الضر لها فاذا
دلت الاية على ان العبد يملك ذلك اذا شا الله دل على
ان للقدرة تاثيرا فيما يصدر عنه من الفعل والترك باذن
الله تحقيقا لمعنى المالكية بالاذن وهو المطلوب وقد صرح

به

وقد قال الاشعري في الابانة بعد ذكر توكيدا ما نصه وانا لا

به الاشعري في الابانة بعد ذلك ايضا ما نصه وانا لا نملك
لانفسنا نفعا ولا ضرا الا ما شا الله وانا نلجي امورنا الى
الى الله ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت اليه انتهى واللازم
منه انما هو كما لا يخفى انما هو بطلان الاستقلال الذي
يزعمه اهل الاعتزال فان الفقر الى الله تعالى في كل وقت
لا يملك شيا من دون الله والا لكان مستغنيا عنه وقتا
ما واللازم باطل فلا يكون مستقلا ويزيده وضوحا
قوله رحمه الله في الابانة قبل هذا ما نصه ونثبت لله
قدرة كما قال اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم
قوة انتهى فان اثبات القدرة لله بهذه الاية دون غيرها
من الايات دليل على اثبات القدرة للعبد وتاثيرها باذن
الله وذلك لان الله لم يرد على عاد لما استكبروا في الارض
بغير الحق وقالوا من اشد منا قوة الا دعوى الاشدية
لا اصل ثبوت القوة فانهم لكونهم مخلوقين لله كانت قوتهم
كقوة ساير المخلوقات فايضة عليهم من الله فان الله
هو القوي لذاته لا غير فلا قدرة لغيره الا به ومنه ولذا
قال وان القوة لله جميعا وقال ما شا الله لا قوة الا بالله
ولما كان كذلك كان اشد منهم قوة بالضرورة حتى عندهم
كما يشير اليه ختم الاية بقوله تعالى وكانوا باياتنا يجحدون
ولا يخفى ان اثبات الاشدية لله تعالى يستلزم اثبات اصل
القوة لهم من الله وبالله كما يفيده صيغة افعل التفضيل

ومن المعلوم ان اثبات اصل القوة لهم من غير تاثير لها فيما
يتعلق به مشيتهم الموافقة لمشية الله لا ينكشف منه وجه
حسن افعل التفضيل كما هو ظاهر فاثبات اصل القوة يستلزم
اثبات تاثيرها باذن الله وهو مستلزم لتوحيد الصفات
المستلزم لتوحيد الافعال مع اثبات الكسب بالمعنى المذكور
اي تحصيل العبد بقدرته المؤثرة باذن الله ما تعلقت
به مشيته الموافقة لمشية الله ويؤيد ذلك قوله في الابانة
وان احدا لا يستطيع ان يفعل شيا قبل ان يفعله الله ولا
يستغني عن الله انتهى فانه يدل على ان العبد يستطيع
ان يفعل شيا بالله وقت فعل الله له فان قوله ولا يستطيع
ولا يستغني عن الله يدل على انه انما يفعل بالله لا بنفسه
مستقلا كما يزعمه المعتزلة والا لكان مستغنيا عن الله
واللازم باطل وكلما كان كذلك فلا يتاتى له الفعل قبل فعل
الله بل حين فعله وكشف سر ذلك ان الفعل واحد بالذات
متعدد بالنسب والاعتبارات فان كون الافعال الاختيارية
للعباد مخلوقة لله تعالى بواسطة مظاهرهم وعندها عين
كونها مكسوبة لهم بالله لكن بنسبتين مختلفتين فان الله
خالقهم وخالق اعمالهم بهم مع غناه عنهم وعن وساطتهم
ومع احاطة علمه تعالى بتفاصيل تلك الاعمال ومباديها
وهم كاسبون لاعمالهم بالله تعالى مع فقرهم الذاتي اليه وعدم
استقلالهم بها وعدم علمهم بتفاصيل شي منها الا ما شاء الله
منها

منها وقد دل شواهد الشرع المعصوم على تحقق الاعتبارين
اي ان الله يفعل بالاسباب وواسطة مظاهر العباد كما
يفعل عندها وكما يفعل بلا سبب وان العباد يفعلون بالله
ما شاء الله ان يفعلوه باذنه اما على الاول فكقوله تعالى
قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ولولا دفاع الله الناس
بعضهم ببعض وكقوله صلى الله عليه وسلم انا الماحي يمحو
الله بي الكفر وقوله يا معشر الانصار الم اجدكم ضلالا فهداكم
الله بي الحديث وقوله لان يهدي الله بك رجلا واحدا
الحديث وفعله تعالى بالاسباب مع غناه عنها انما هو لحكمة
اقتضى جوده ورحمته مراعاتها حسب ما سبق به العلم
المحيط وان كان بالذات غنيا عن العالمين لا للافتقار اليها
فلا يلزم الاستكمال بالغير كما يظن واما على الثاني فكقوله
تعالى في الحديث القدسي الصحيح الاتي يا داود انه ذلك لم
يكن الا بي ولولا عوني ما قويت عليه وقوله صلى الله عليه
وسلم اللهم انك سالتنا من انفسنا ما لا نملكه الا بك الحديث
وقول الصديق رضي الله عنه ما لي بي من قوة ولا يد
الا بتقوية الله وقول علي رضي الله عنه قل املكها
بالله الذي ان شا ملكنيها الى غير ذلك واذا دلت شواهد
الشرع المعصوم على ان الفعل الاختياري واحد بالذات
ذو نسبتين مختلفتين كما تقرر فقد دلت على ان القدرة هي
واحدة بالذات متعددة بالنسب والاعتبارات الى متعددة

بالتعينات الجزئية في المظاهر وقدرة الحق سبحانه توحد كثرتها
لانها من صور تعيناتها في المظاهر بحسبها فهي بالذات لله هو
والتي للاكوان انما هي بالله كما قال تعالى ما شاء الله لا قوة
الا بالله وكل صفة كانت لشي بغيره فهي حقيقة لذلك الغير
لا له فلا قوة حقيقة الا لله كما قال تعالى ان القوة لله
جميعا اي ان القوة الظاهرة في مظاهر الاقوياء المتعددة
بتعددهم لله جميعا حقيقة ولهم بالله لا لانفسهم وهذا
من اوضح الدلايل علي توحيد الصفات مع تعدد التعينات
ولكن لمن كان له قلب او القي السمع وهو شهيد والله ولي
الهداية والتاييد ومن فهم حق الفهم ان الحق سبحانه
له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييد المقتضي لأنه
لا يتقيد بقيد مع صحة ظهوره بكل قيد شاء الظهور به
وفيه لم يتوقف في الاذعان لتوحيد الصفات المتضمن
لتوحيد الافعال مع اثبات الكسب وتاثير القدرة المضافة
الي العبد باذن الله ومن يومن بالله يهد قلبه والله
بكل شي عليم ومما ينبغي التنبيه عليه ان الاوجه الخمسة
المذكورة في شرح المقاصد وغيره علي ان لا تاثير لقدرة
العبد في فعله اصلا ليس في شي منها حجة علي من
يقول بان قدرة العبد توثر باذن الله وتمكينه لا بالاستقلال
وذلك لانها كلها مفروضة في ان العبد لو كان مستقلا
بايجاد افعاله لكان كذا وكذا فان التفتازاني صرح
بالا

بالاستقلال في اربعة منها وترك التصريح في احدها وهو الثاني
منها ولفظه ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها واللازم باطل الخ وهذا الذي ترك التصريح فيه
بالاستقلال صرح فيه السيد الجرجاني قدس سره في شرحه
للمواقف بالاستقلال حيث قال الثاني لو كان العبد موجدا
لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها
واللازم باطل الخ فهي ان تمت انما تنتهض حجة علي من
يدعي الاستقلال كالمعتزلة ومن تبعهم في ذلك من اهل
الاهواء واما علي القايل بالتاثير بالاذن فلا ومع ذلك
فلم يسلم بعضها من الاعتراض كما هو مذكور في شرح المواقف
ومما ينبغي ان يذكر هنا انهم قالوا ان جميع ما استدلت
به المعتزلة من الوجوه علي مذهبهم مرجعها الي امر
واحد هو انه لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف
بالاوامر والنواهي وبطل التاديب وارتفع المدح والذم
والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فايدة انتهي والجواب
انا لا نسلم ان التكليف يتوقف علي استقلال العبد بايجاد
افعاله لم لا يجوز ان يكفي في ذلك ان يكون العبد قادرا
علي الفعل المكلف به في الجملة اي يكون قدرته موثرة
في فعله لا علي الاستقلال بل باذن الله وتمكينه وقد
دل الشرع المعصوم علي ان هذا الجايز هو الواقع في غير
ما موضع منها قوله تعالى كلا انه تذكرة فمن شاء ذكره

وما يذكرون الا ان يشا الله بيان ذلك ان الله تعالى كلفهم
بالتذكر وعلقه على مشيئتهم ثم قال متصلا به وما يذكرون
الا ان يشا الله فعلقه على مشيئته تعالى ثانيا وكلما كان
تذكرهم المكلف به وجوبا المعلق على مشيئتهم معلقا على
مشيئة الحق تعالى لم يكونوا مستقلين بالتذكر بالضرورة
لانهم لا يذكرون الا ان يشاوا ولا يشاون الا ان يشا الله
بالنص فلا يذكرون الا ان يشا الله كذلك فلا استقلال مع
ان اصل القدرة لا بد منه للتكليف بالاتفاق فظهر ان
شرط التكليف انما هو القادرية في الجملة وهو كون القدرة
كاسبة باذن الله لا القادرية على وجه الاستقلال اه
واذا صح التكليف لغير المستقل المؤثر قدرته بالاذن ظهر
وجه التاديب والمدح والذم والثواب والعقاب لترتبها
على صحة التكليف المتوقف على التاثير في الجملة المتحقق
في المكلفين فان الاستثنا من النفي اثبات على الصحيح
فيفيد انهم يذكرون اذا شاء الله فظهر فايدة البعث ايضا
لانها تقع بها الذكرى عند التبليغ وان الذكرى تنفع
المومنين وتقوم بها الحجة على الاخرين فانها تحرك
دواعي العبد للفعل والترك المترتب عليها تعلق المشية
والفعل والترك على حسب ما سبق به العلم المحيط اه
التابع للمعلوم اي المتعلق بالمعلوم على ما هي عليه في
نفسه فان حقايق المعلومات ازلية غير مجعولة والعلم
يتعلق

يتعلق بها على ما هي عليه في انفسها وتبرز احوالها الخارجية
على طبق ذلك ومن هنا يقول الحق سبحانه قل فلله الحجة
البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين ولكنه لم يشاء هداية الكل
اذ لم يعلمها للكل اذ لم يكن المعلوم في نفسه الا هكذا اي
منقسما الى قسمين فريق في الجنة وفريق في السعير ولهذا
ورد فمن وجد خيرا فليحمد الله لانه متفضل بالايجاد
لا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه
لان الله ما ابرزه على هذا الوجه الذي وجد به من
نفسه غير الخير الا لكونه هكذا كان في نفسه ازلا في علم
الله التابع للمعلوم والاظهار لا يكون الا على طبق ما كان
حكمة بالغة والله الهادي لا رب غيره والحمد لله رب العالمين
ثم نرجع ونقول ومما تقرر من تحرير اقوال الاشعري
في الابانة والجمع بين قوليه المذكورين في شفاء العليل
يتبين ان قول الاشعري في الابانة وانه لا خالق الا الله
معناه لا خالق مستقلا وكذلك قوله وان العباد لا يقدرون
ان يخلقوا شيا معناه لا يقدرون على وجه الاستقلال
وذلك لان الجمع بين المتعارضين هو الطريق المسلوك مهما
امكن وقد تحقق امكانه بالوجه المذكور اذ لا دليل عقليا
على استحالته مع موافقته لظواهر الكتاب والسنة التي
لا يعدل عنها الشيخ الاشعري الا لضرورة وقد تبين مما سبق
انه لا ضرورة وبالله التوفيق لا يقال كما في المواقف

الظواهر متعارضة لان قوله تعالي الله خالق كل شي ونحوه
معارض للايات التي فيها نسبة الاعمال الي العباد واذا
تعارضت الظواهر لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع الي غيرها
من الدلايل العقلية القطعية لانا نقول التعارض انما
يتوهم عند عدم الالتفات الي الايات الدالة علي توحيد
الصفات اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فنحو قوله تعالي لا اله
الا الله وما في معناه كما مر تقريره ونحو قوله والله
هو الغني وقوله هو الاول وغيرها واما تفصيلا فنحو
قوله وهو العليم القدير ان ربك هو القوي العزيز وقوله
وهو القوي العزيز وقوله وان القوة لله جميعا ونحو ذلك
واما بعد التنبه لهذا والعلم بان توحيد الافعال مع نسبتها
الي العباد مبناه علي توحيده لم يبق لتوهم التعارض اثر
باذن الله وقد تبين ان كلام الاشعري يتضمن القول بتوحيد
الصفات ولولا هذا الاصل الذي عليه مدار التكليف
عند التحقيق كان قوله تعالي والله خلقكم وما تعملون
الدال علي ان الله خلقهم وخلق اعمالهم مع اسناد العمل
الي ضميرهم خطابا في تعملون قولا متناقضا واللازم
باطل قطعا فانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد فاذا نظرت الي قوله ان القوة
لله جميعا وان ربك هو القوي وهو القوي ظهر لك وجه
قوله الله خالق كل شي ونحوه واذا نظرت الي قوله ما
شار

شاء الله لا قوة الا بالله وما في معناه ظهر لك وجه اسناد
الافعال الي العباد وان ذلك لا ينافي توحيد الافعال مع
صحة نسبة الكسب والاستطاعة الي العباد فانه اذا ثبت
ان العبد لا فعل له الا بقوة بالضرورة ولا قوة له عليه الا
بالله ثبت ان العبد لا فعل له الا بالله واذ قد ثبت انه
لا قدرة حقيقة وبالذات الا الله ثبت انه لا فعل حقيقة
الا الله فلا منافاة بين القول بتاثير القدرة الحادثة
باذن الله والقول بتوحيد الافعال وبالله التوفيق
المنعم المفضال وسياتيك مزيد ايضاح ان شاء الله
تعالي المعين الفتاح ومن هنا يظهر لك انه لا منافاة
بين قوله بالكسب هنا علي هذا الوجه المثبت للتاثير
بالاذن دون الاستقلال وقوله فيما سبق في اوايل
الكتاب توحيد مولاك الاله الازلي خالق كل عامل والعمل
فانه معني قوله والله خلقكم وما تعملون وهذه الاية
جامعة لمعني قوله تعالي الله خالق كل شي المتضمن لقوله
تعالي ما شاء الله لا قوة الا بالله ان القوة لله جميعا
ونحوه ولمعني قوله تعالي تلك امة قد خلت لها ما كسبت
ولكم ما كسبتم المتضمن لقوله تعالي ما شاء الله لا قوة الا
بالله فليتقن الناظر هذا الاصل فانه المسلك الواضح
والمخلص الذي لا يقدح فيه اذا حقق شي من شوايب
القوادح وبالله التوفيق الفتاح المانح والحمد لله رب

العالمين وبما كان مختاره اطال الله بقاه في عافيته ما
سمعت قال والكسب تحصيل العبد ما تعلقت به مشيته
الموافقة لمشية الله بقدرته المؤثرة باذن الله لا مستقلا
كما يزعمه المعتزلة واذا كان الامر كذلك فاستعن بالله في
جميع مهماتك فالله هو المستعان وعليه التكلان ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم واذا كان معنى الكسب ما
ذكر فالجبر منفي كالاستقلال فانهما طرفا تفريط وافراط وخير
الامور الاوساط بذا اي بان للعبد قدرة موثرة
باذن الله لا مستقلا اتى تنزيل ذي الجلال واشار الى
من ذلك بقوله فلتنظرن ان شئت بالانصاف انما قيد
الامر بالنظر فيما سياتي بالانصاف لان الله تعالى يحب
النظر النافذ عند الشبهات فيما خاطب بذلك رسول الله صلى
الله عليه وسلم عمران بن الحصين رضي الله عنه حيث قال
صلى الله عليه وسلم حيث قال اخذ رسول الله صلى الله
عليه وسلم بطرف عمامتي من ورائي فقال يا عمران ان الله
يحب الانفاق ويبغض الاقتار انفق واطعم ولا تصر صرا
فيعسر عليك الطلب واعلم ان الله يحب النظر النافذ عند الشبهات
والعقل الكامل عند نزول الشهوات ويحب السماحة ولو على
تمرات ويحب الشجاعة ولو على قتل حية او عقرب رواه ابن
عساكر عن عمران بن حصين رضي الله عنه على ما في الجامع
الكبير والانصاف هو المسلك السديد الذي يظهر فيه الحق
من

من الباطل ويحصل منه الظفر بالمطلوب ففي الجامع الكبير
للحافظ جلال الدين السيوطي رحمه الله عن عمر رضي
الله عنه قال من ينصف الناس من نفسه يعط الظفر
في امره والتذلل في الطاعة اقرب الى البر من التعزز
بالمعصية رواه ابو القاسم بن بشران في اماليه والخرائطي
في مكارم الاخلاق وفي الجامع الكبير ايضا من انصف
الناس من نفسه ظفر بالجنة العالية ومن كان الفقر احب
اليه من الغنى فلو اجتهد عباد الحرمين ان يدركوا ما اعطي
ما ادركوا رواه الديلمي عن ابن عمر وفيه ايضا ثلاثة
من الايمان الانفاق من الاقتار وبذل السلام للعالم
والانصاف من نفسك رواه البزار والطبراني في الكبير عن
عمار بن ياسر وفيه ايضا اشد الاعمال ثلاثة ذكر الله على
كل حال والانصاف من نفسك ومواساة الاخ في المال
رواه ابن المبارك وهناد والحاكم عن ابي جعفر مرسلا
وابو نعيم في الحلية عن علي موقوفا وفيه ايضا من
ضمن لي بست ضمنت له الجنة لا تجبنوا عن عدوكم ولا تغلوا
فيئكم وانصفوا الناس من انفسكم وخذوا المظلوم منكم
ولا تظالموا في قسمة مواريثكم ولا تحملوا ذنوبكم على ربكم
فاذا فعلتم ذلك دخلتم الجنة رواه الديلمي عن ابي امامة
رضي الله عنه فاذا سلك مسلك الانصاف ظفر بالمطلوب
من النظر النافذ عند الشبهات فكان من اعلم الناس على ما

قال صلى الله عليه وسلم يا ابن مسعود هل تدري اي المومنين
اعلم اعلم الناس ابصرهم بالحق اذا اختلف الناس وان كان
في عمله تقصير وان كان يزحف على استه زحفا الحديث
بطوله على ما في الجامع الكبير للسيوطي معزوا الى عبد
ابن حميد والحكيم وابي يعلى والطبراني في الكبير والحاكم
والبيهقي عن ابن مسعود رضي الله عنه **في ايتي يونس**
والاعراف اما اية الاعراف فقوله تعالى قل لا املك لنفسي
نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله بتقديم النفع واما اية يونس
فقوله تعالى قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله
بتاخير النفع وفي ذلك اشارة الى احاطة النفع بالضر وانه
الاول الاخر وان وقع في الوسط ما وقع فلا تياسوا
من روح الله في شدة نزلت فان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا ولن يغلب عسر يسرين وبالله التوفيق واشار
الى الايتين بقوله **لا املك نفعا ولا ضرا سوى ما شاء**
ربي الحق وهاب القوي ووجه الاستدلال بهما ان الثابت
باستقراء اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات فيدل كل منهما
على انه صلى الله عليه وسلم يملك الضر والنفع لنفسه اذا
شاء الله ذلك فيكون لقدرته تاثير في النفع والضر باذن
الله ومشيئته ومن المعلوم كما مر ان اتيان المامور واجتناب
المنهي من النفع وان اتيان المنهي وترك المامور من الضر
فاذا املك ذلك بمشيئة الله دل على ان لقدرته تاثيرا
فيما

فيما يصدر عنه من الفعل والترك باذن الله وتمكينه لا مستقلا
كما يشير اليه قوله وهاب القوي فان الحق سبحانه هو القوي
بالنص فلا قوة حقيقة وبالذات الا له فكل قوة لغيره فانما
هو موهوب منه سبحانه وكلما كان قوة كل قوي غيره
سبحانه موهوبا منه كان قوته بالله لا مستقلا ويوضحه
حديث علي رضي الله عنه الذي اورده في الجامع الكبير
حيث قال عن محمد بن ادريس الشافعي عن يحيى بن
سليم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن عبد الله بن جعفر
عن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم اجمعين انه خطب
الناس يوما فقال في خطبته واعجب ما في الانسان قلبه
وساق الكلام الى ان قال فقام اليه رجل ممن كان شهد
معه الجمل فقال يا امير المومنين اخبرنا عن القدر فقال
بحر عميق فلا تلجه قال يا امير المومنين اخبرنا عن القدر
فقال سر الله فلا تتكلفه قال يا امير المومنين اخبرنا عن
القدر قال اما اذا ابيت فانه امر بين امرين لا جبر
ولا تفويض قال يا امير المومنين ان فلانا يقول
بالاستطاعة وهو حاضرك قال علي به فاقاموه فلما راه
سل عن سيفه عن قدر اربع اصابع فقال الاستطاعة
تملكها مع الله او من دون الله واياك ان تقول احدهما
فترتد فاضرب عنقك قال فما اقول يا امير المومنين قال
قل املكها بالله الذي ان شاء ملكنيها انتهى وهو نص

صريح في ان العبد يملك الاستطاعة بالله ولا يملكها مع الله
اومن دون الله وكلما كان العبد ما لا للاستطاعة بالله
كانت قدرته موثرة فيما تعلقت به مشيته باذن الله ه
لا مستقلا وهو المطلوب ومما يناسب ايراده ههنا ما ذكره
الشيخ ابن حجر الهيتمي في الصواعق المحرقة عن المحب
الطبري وغيره تبعا للسيد نور الدين السمهودي في جواهر
العقدين في وجه الجمع بين الاحاديث الدالة على عظيم
نفعه صلى الله عليه وسلم لاقاربه وبين الاحاديث الدالة لهٔ
على انه لا يملك لهم من الله شيا ما نصه ووجه عدم
المنافاة كما قاله المحب الطبري وغيره من انه صلى الله عليه
وسلم لا يملك لاحد شيا لا نفعا ولا ضرا لكن الله عز وجل يملكه
نفع اقاربه بل وجميع امته بالشفاعة العامة والخاصة
فهو لا يملك الا ما ملكه مولاه كما اشار اليه بقوله غير ان
لكم رحما سابلها ببلالها وكذا معنى قوله لا اغني عنكم من
الله شيا اي بمجرد نفسي من غير ما يكرمني الله به الخ
انتهى الغرض منه وهذا ذهاب منهم الى هذا المذهب
واختيار هذا التوسط سواء كان ذلك من حيث يشعرون
اومن حيث لا يشعرون والحمد لله رب العالمين وغيرذا
اي ما ذكر من الايتين في الذكر في القران انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون وانه لذكر لك ولقومك فاسئلوا
اهل الذكر والاخبار المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن
اصحابه

اصحابه رضوان الله عليهم اجمعين مستكثر لمن تتبع فانظرها
بالاستبصار تهتد بها الى الحق المبين باذن الله رب
العالمين فمن ذلك قوله تعالى ما شاء الله لا قوة الا
بالله والاستثناء من النفي اثبات فيفيد ان للعبد
قوة واستطاعة بالله لا مع الله ولا من دون الله ه
ومن غيرها حديث لا حول ولا قوة الا بالله وفي الجامع
الكبير عن الحارث قال جا رجل الى علي فقال يا امير
المومنين اخبرني عن القدر قال طريق مظلم لا تسلكه
قال يا امير المومنين اخبرني عن القدر قال بحر عميق
لا تلجه قال يا امير المومنين اخبرني عن القدر قال سر
الله قد خفي عليك فلا تفتشه قال يا امير المومنين اخبرني
عن القدر وساق الكلام في جواب السايل الى ان قال
ايها السايل تقول لا حول ولا قوة الا بمن قال الا بالله (العلي)
العظيم قال فتعلم ما في تفسيرها قال تعلمني مما علمك الله
يا امير المومنين قال ان تفسيرها لا يقدر على طاعة الله
ولا يكون له قوة في معصية الله في الامرين جميعا الا
بالله ايها السايل الك مع الله مشية او دون الله فان
قلت ان لك دون الله مشية اكتفيت بها عن مشية
الله وان زعمت ان لك فوق الله مشية فقد ادعيت
مع الله شركا في مشيته الاثر بطوله ومن ذلك ان قوم
نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله كما

قالوا لرسلهم ان انتم الا بشر مثلنا الى قولهم فاتونا بسلطان
مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على
من يشا من عباده وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن
الله والاستثنا من النفي اثبات فيفيد ان لهم الاتيان
بسلطان باذن الله الذي هو هنا تمكينه ومن ذلك قوله
تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله فانه يفيد
انهم يضرون به باذن الله ولوضوح دلالة الايتين على
هذا المعنى جرى عليه البيضاوي رحمه الله في تفسيره
حيث قال في الاية الاولى اي ليس لنا الاتيان بالايات
ولا يستبد به استطاعتنا حتى ناتي بما اقترحتموه وانما
هو امر يتعلق بمشية الله فيخص كل نبي بنوع من الايات
انتهى فانه انما نفى استبداد الاستطاعة واستقلالها
لا اصلها المقيد بالاذن والمشية وقال في الثانية لانه
اي السحر وغيره من الاسباب غير موثرة بالذات بل بامره
تعالى انتهى فانما نفى عنها التاثير بالذات لا مطلقا مع
انه في الطوالع جرى على المشهور من معنى الكسب فهو
يشبه قول امام الحرمين في النظامية بعد جريه في
الارشاد على المشهور ومن ذلك قوله تعالى انما النجوى
من الشيطان ليحزن الذين امنوا وليس بضارهم شيا الا
باذن الله فيفيد انه يضرهم شيا باذن الله ومن ذلك

قوله

قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
وما دل عليه الاستثنا هنا منصوص عليه في النحل بقوله
انما سلطانه على الذين يتولونه الاية وبنا سبق ما في
الدر المنثور في سورة الصافات من قوله واخرج احمد
في الزهد وابن ابي حاتم وابن عساكر عن ابن عباس رضي
الله عنهما قال ان الشيطان عرج الى السما فقال يا رب
سلطني على ايوب قال الله لقد سلطتك على ماله وولده
ولم اسلطك على جسده الى ان قال فرن ابليس رنة
سمعها اهل السما واهل الارض ثم عرج الى السما فقال
اي رب انه قد اعتصم فسلطني عليه فاني لا استطيعه
الا بسلطانك قال قد سلطتك على جسده ولم اسلطك
على قلبه الحديث بطوله ومن ذلك ما في الدر المنثور
في سورة ص من قوله واخرج الحاكم وصححه والبيهقي
في شعب الايمان عن ابن عباس قال ما اصاب داود
ما اصابه بعد القدر الا من عجب بنفسه وذلك
انه قال يا رب ما من ساعة من ليل ولا نهار الا وعابد
من آل داود يعبدك يصلي لك او يسبح او يكبر وذكر اشيا
فكره الله ذلك فقال يا داود ان ذلك لم يكن الا بي فلولا
عوني ما قويت عليه الحديث وفيه تصريح بما ذهب اليه
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني رحمه الله بان الكسب
فعل فاعل بمعين وشواهده واياك نستعين قال مولى

لقومه استعينوا بالله واصبروا فصبر جميل والله المستعان هـ
فلقدرة العبد تاثير باذن الله وتمكينه وعونه ومشيته لا مستقلا
كما يوضحه حديث ابي امامة عند البيهقي وابي نعيم في قصة
ركانة الطويلة وفي اخرها فقالا اي ابو بكر وعمر يا رسول الله
اصرعت ركانة فلا والذي بعثك بالحق نبيا ما نعلم انه وضع
جنبه انسان قط فقال النبي صلي الله عليه وسلم اني دعوت
ربي فاعانني عليه وان ربي اعانني ببضع عشرة وقوة عشر
انتهي علي ما في الخصايص الكبري للسيوطي رحمه الله تعالي
فحاصل مذهب الاستاذ ان الكسب فعل فاعل بمعين غير
مستقل بالتاثير بل محتاج الي معين هو الحق سبحانه واعا ننه
للعبد اذنه له بمعني تمكينه اياه من الفعل الذي تعلق به
ارادته فيرجع الي ما اولنا به قول الاشعري الذي هو مذهب
امام الحرمين من ان الكسب تحصيل العبد بقدرته الموثرة
باذن الله ما تعلقت به مشيته الموافقة لمشية الله تعالي
وهو معني ما سبق من الامام علي بن ابي طالب رضي
الله عنه ان العبد لا يملك الاستطاعة مع الله ولا من دون
الله وانما يملكها بالله الذي ان شاء ملكها فان تمليكها اياه
هو الاذن له وتمكينه من الفعل الذي هو اعانته والذي
يدل علي ان الامام الشافعي رحمه الله الراوي للحديث المذكور
عن علي قايل بمضمونه ما ذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني في
كتابه توالي التانيس بمعالي ابن ادريس في الباب الثاني

بمعالي
في

الآبري

من الفصل السابع في سياق شي من بليغ كلامه نظما ونثرا
ما نصه ذكر نبذة من عيون شعره مما ثبتت بالاسانيد الجيدة
وساق ابياتا الي ان قال واخرج الآبري من طريق حمزة
ابن علي القطان حدثنا الربيع بن سليمان قال سيل الشافعي
عن القدر فقال ٭ ما شيت كان وان لم اشا ٭ وما شيت
ان لم تشا لم يكن ٭ خلقت العباد علي ما علمت ٭ ففي العلم
يجري الفتي والمسن ٭ علي ذا مننت وهذا خذلت ٭ وهذا
اعنت وذا لم تعن ٭ فمنهم شقي ومنهم سعيد ٭ ومنهم قبيح
ومنهم حسن ٭ انتهي فقوله رضي الله عنه ورحمنا به علي
ذا مننت وهذا خذلت قول منه بان الله خالق كل شي
وقوله وهذا اعنت وذا لم تعن قول منه بان العبد
يملك الاستطاعة بالله لا مع الله ولا من دون الله كما
يوضحه قوله في خطبة الرسالة واستعينه استعانة من
لا حول له ولا قوة الا به انتهي فمن اعانه الله ومكنه مما
اراد فعل ومن لا فلا فتحصل من مجموع البيت القول بتوحيد
الصفات الجامع للشتات فانه به يتضح الوفاق بين قوله
تعالي الله خالق كل شي وبين كون العبد مستطيعا فاعلا
بالاذن والتمكين فحاصل مذهب الامام رضي الله عنه
ورحمنا به ما مر في تقرير قول امام الحرمين والاستاذ ان
العبد ليس مستقلا في ايقاع افعاله بمجرد مشيته وان لم
يوافق مشية الحق بل انما يوثر قدرته اذا شاء الله ذلك

ومكنه منه فان مضمون البيت الاول ان ما شا الله كان شا
العبد اولم يشا وما شا العبد ان لم يشاء الله لم يكن وان شا الله
كان ولاشك علي هذا ان ما شا العبد ايقاعه بتاثير قدرته من
فعله الاختياري اذا كان مما شاءه الله كذلك وقع منه باذن
الله تحقيقا لكلية ما شا الله كان ومما دل عليه حديث علي
رضي الله عنه هو الذي يدل عليه قول ابي بكر الصديق رضي
الله عنه في خطبته بعيد الاستخلاف لقد قلدت امرا عظيما
مالي به من طاقة ولا يد الا بتقوية الله اخرجه موسي
ابن عقبة في مغازيه والحاكم وصححه من حديث عبد
الرحمن بن عوف ولا يخفي ان هذا القول من سيدنا ابي
بكر الصديق رضي الله عنه بمحضر من الصحابة وهم متوافرون
اذ ذاك من غير نكير من احد منهم دليل واضح علي ان
هذا كان امرا مقررا فيما بينهم مما تلقوه من الشارع ومن
هذا الباب ما كتب سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في
جواب كتاب ابي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل اليه
ونصه انه من عمر بن الخطاب الي ابي عبيدة ومعاذ بن جبل
سلام عليكما اما بعد فانكما كتبتما الي تذكران انكما عهدتماني
وامر نفسي لي مثلهم فاني قد اصبحت وقد وليت امر هذه
الامة احمرها واسودها يجلس بين يدي الشريف والوضيع
والعدو والصديق ولكل حصة من ذلك وكتبتما فانظر كيف
انت عند ذاك يا عمر وانه لا حول ولا قوة عند ذاك لعمر الا بالله

الي

الي امر المكتوب اخرجه ابن ابي شيبة وهناد عن محمد بن سوقة
علي ما في الجامع الكبير وهو في معني قول علي ان العبد
يملك الاستطاعة بالله لا مع الله ولا من دون الله وكذلك
ما في الجامع الكبير عن السايب بن مهجان من اهل الشام
وكان قد ادرك الصحابة قال لما دخل عمر الشام حمد الله
واثني عليه ووعظ وذكر وامر بالمعروف ونهي عن المنكر ثم قال
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قام فينا خطيبا كقيامي
هذا فيكم فامر بتقوي الله الي ان قال استعينوا بالله علي
اعمالكم فانه يمحو ما يشا ويثبت وعنده ام الكتاب الخ رواه
ابن مردوية والبيهقي وابن عساكر وقال هذه خطبة عمر
ابن الخطاب رضي الله عنه علي اهل الشام اثرها عن
رسول الله صلي الله عليه وسلم فان الاستعانة بالله
علي الاعمال اثبات الكسب والاستطاعة بالله لا مع الله
ولا من دون الله سبحانه وهو ظاهر قول لبيد وباذن الله
ريثي وعجل من قصيدته التي كان يامر عمر بروايتها قال
الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب المشية والارادة
من كتاب التوحيد ما نصه واخرج ابو نعيم في الحلية في ترجمة
الزهري من طريق ابن اخي الزهري عن عمه قال كان عمر
ابن الخطاب يامر برواية قصيدة لبيد التي يقول فيها

ان تقوي ربنا خير نفل ٭ وباذن الله ريثي وعجل ٭
احمد الله فلا ند له ٭ بيديه الخير ما شا فعل ٭

من هداه سبل الهدي الخير اهتدي ناعم البال ومن شا اضله
انتهي فقوله باذن الله ريثي وعمل اثبات للكسب وايقاع
الافعال بالبطو والاستعمال لكن لا مستقلا بل باذن الله
ثم نقول هذا الذي دل عليه الايات والاحاديث واقوال
الخلفا الراشدين بمحضر الجم الغفير من غير نكير من احد منهم
وقول الامام الشافعي والشيخ الاشعري علي ما اولنا
كلامه المنقول عنه في شفا العليل المذكور في غير الابانة
تاويلا صحيحا غير متعسف موافقا لكلامه المذكور في
عامة كتبه غير المنقول في شفا العليل ولاقواله المذكورة
في الابانة كما مر تقريرها موافقا لطريقة الاستاذ

(في الهامش: التي هي اتباع ظواهر الكتاب والسنة مهما امكن)

ابي اسحاق الاسفرايني وامام الحرمين هو الذي اختاره
الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله فانه قال في كتاب
الشكر من الاحيا ولا قادر الا الملك الجبار وقال في جواهر
القران في باب المحبة منها لا قدس ولا قدرة ولا علم الا
للواحد الحق وانما لغيره القدر الذي اعطاه الي اخره
وهو قول بتوحيد الصفات وان العبد لقدرته تاثير
لكنه لا يستقل بالتاثير كما يدل عليه كلامه في اوايل جواهر
القران عند الكلام علي الفاتحة ما نصه وقوله واياك
نستعين اصل الغرض في معرفة التوحيد وذلك بالتبري عن
القوة ومعرفة ان الله سبحانه وتعالي منفرد بالافعال كلها
وان العبد لا يستقل بنفسه دون معونته انتهي واصرح

منه

منه ما ذكره في الاحيا في كتاب الشوق والمحبة حيث قال
وما هو قادر عليه يعني الانسان من نفسه او غيره فليست
فليست قدرته من نفسه وبنفسه بل الله خالقه وخالق
قدرته وخالق اسبابه والممكن له من ذلك ولو سلط
بعوضة علي اعظم ملك واقوي شخص من الحيوانات هو
لا هلكته فليس للعبد قدرة الا بتمكين مولاه كما قال في
اعظم ملوك الارض ذي القرنين انا مكنا له في الارض
الي اخره فلم يكن جميع ملكه وسلطنته الا بتمكين الله
اياه في جزء من الارض الي اخره انتهي فهو قايل بان للعبد
قدرة موثرة بتمكين الله لا مستقلا وهذا التمكين هو المعبر
عنه بالاذن في نحو قوله تعالي وما هم بضارين به من
احد الا باذن الله ومما يوضح ان هذا هو المختار للغزالي
انه في كتاب التوبة من الاحياء قدح في الاقوال الثلاثة
اعني الجبر المحض والاختراع الصرف الذي هو الاستقلال
والتوسط بين الجبر والاستقلال الذي هو الكسب بالمعني
المشهور من مذهب الاشعري من كون القدرة مقارنة
غير موثرة حيث قال بعد بسط وعند هذا تحيرت عقول
القاعدين في مجوحة عالم الشهادة فمن قايل انه جبر
محض ومن قايل انه اختراع صرف ومن متوسط مايل
الي انه كسب ولو فتحت لهم ابواب السما فنظروا الي عالم
الغيب والملكوت لظهر لهم ان كل واحد صادق من وجه

وان التصور شامل لجميعهم فلا يدرك واحد منهم كنه هذا الامر ولم
يحط علمه بجوانبه وتمام علمه يناله باشراق النور من كوة نافذة
الي عالم الغيب ثم قال فان قلت فقد قضيت علي كل واحد
من القايلين بالجبر والاختراع والكسب بانه صادق من
وجه وهو مع صدقه قاصر وهو متناقض فكيف يمكن فهم
ذلك وهل يمكن ايصال ذلك الي الافهام بمثال ثم مثل بحكاية
العميان مع الفيل حيث قال فاعلم ان جماعة من العميان
سمعوا انه قد حمل الي البلدة شي عجيب يسمي الفيل وما كانوا
قد شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه فقالوا لا بد لنا من
مشاهدته ومعرفته باللمس الذي نقدر عليه فطلبوه فلما
وصلوا اليه لمسوه فوقع يد بعضهم علي رجله ووقع يد بعضهم
علي نابه ووقع يد بعضهم علي اذنه فقالوا قد عرفناه فلما
انصرفوا سالهم بقية العميان فاختلف اجوبتهم فقال الذي
لمس الرجل ان الفيل ما هو الا مثل الاسطوانة خشنة
الظاهر الا انه الين منها وقال الذي لمس الناب ليس كما
تقول بل هو صلب لا لين فيه واملس لا خشونة فيه
وليس في غلظ الاسطوانة اصلا بل هو مثل عمود وقال
الذي لمس الاذن لعمري هو لين وفيه خشونة فصدق
احدهما فيه ولكن قال ما هو مثل عمود ولا مثل اسطوانة
وانما هو مثل جلد عريض غليظ فكل واحد من هولاء صدق
من وجه اذ اخبر كل واحد عما اصابه من معرفة الفيل

ولكنهم ،

ولكنهم بجملتهم قصروا عن الاحاطة بكنه صورة الفيل الي ان قال
في اخر الكلام واذا كان هذا كلاما يناطح علوم المكاشفة ويحرك
امواجها وليس ذلك من غرضنا فلنرجع الي ما كنا بصدده
الي اخر ما انتهي وهذه العلوم التي يناطحها هذا الكلام
فتحرك امواجها وان لم تكن من غرضه لكونه في بيان التوبة
وليس بيانه متوقفا عليها لكن طرفا منها من غرضنا فان
تحقيق بحثنا متوقف عليه البتة فنقول ونسال الله
العفو والغفران هي ما اشار الي شي من مباديها في
جواهر القران وفي كتاب الشكر من الاحيا اعني قوله الدال
علي توحيد الصفات المستلزم لتوحيد الافعال مع اثبات
الكسب وتاثير القدرة المضافة الي العبد باذن الله تعالي
وقد مر نقل ذلك عنه فتوحيد الصفات هو الجامع للنشاة
والمبني من التشعبات باذن الله نور الارض والسموات
والحمد لله رب العالمين ومن ذلك ما في الجامع الكبير
يقول الله تبارك وتعالي يا ابن آدم بمشيتي كنت انت
الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبارادتي كنت انت الذي
تريد لنفسك ما تريد وبفضل نعمتي عليك قويت علي
معصيتي وبعصمتي وتوفيقي وعوني وعافيتي اديت
الي فرايضي الحديث القدسي اخرجه ابو نعيم عن ابن
عمر رضي الله عنهما ومن ذلك قوله صلي الله عليه وسلم
خطابا لابن عباس واعلم ان الامة لو اجتمعت علي ان

ينفعوك بشي لم ينفعوك الا بشي قد كتبه الله لك ولو اجتمعوا
علي ان يضروك بشي لم يضروك الا بشي قد كتبه الله عليك
الحديث اخرجه احمد والحاكم والترمذي من حديث ابن
عباس وما يتضمنه هذا الحديث من اثبات القدر وان العبد
ربما يسعى في اسباب تحصيل مالم يكتب له ان يحصله لعدم
علمه بما سبق به الاقدار وهو مطمح نظر امام الحرمين رحمه الله
تعالى في قوله احدث الله القدرة في العبد علي اقدار
احاط بها علمه وهيا اسباب الفعل وسلب العبد العلم
بالتفاصيل الي ان قال فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد
علي ما علم واراد الي اخره اي لا علي مجرد ما علم العبد
واراد وان لم يوافق علم الله وارادته فان ذلك موجب
للاستقلال وهو باطل ومحال فلذا لو اجتمعت الامة علي
ان ينفعوك بشي لم ينفعوك الا بشي يريدونه ولم يكتبه
الله لك بل لا ينفعونك الا بشي قد كتبه الله لك فبطل
الاستقلال وثبت التاثير باذن الله الملك المتعال والايات
والاخبار في هذا المعني اكثر من ان تحصي وتكتب في
هذا المقام فلنكتف بما يسره الله فان فيه كفاية للمنصف
الطالب تحقيق المرام والحمد لله المنعم الوهاب العلام

فصــــل في اقسام حكم العقل تعريف حكم العقل فيما
يقتضي فيه من القضايا بان يحكم للشي مهما كان كاينا ما
كان حين يقتضي حكمه ويجزم به بان يقول العقل هذا

واجب

واجب ثبوته لهذا نحو والله بكل شي عليم فالعلم بكل شي واجب
الثبوت لله تعالي لا يجوز انفكاكه عنه اصلا او يقول هذا جايز
ثبوته لهذا نحو كل انسان كاتب فالكتابة جايزة الثبوت لكل
انسان لذاتها او هو محال ثبوته نحو لا شي من الانسان بحجر
فالحجرية محال الثبوت للانسان والبيان ذاكر يستقر في محله
وهو قوله فواجب لا يتصور عدمه اي فما هو واجب ثبوته
لشي لا يتصور عدمه له وانتفاوه عنه اي ليس لانتفايه
عنه صورة مطابقة للواقع وضده المحال وهو ما يمتنع
ثبوته لشي جزما فاعلمه وجايز الحكم بالامرين اي وما
هو جايز ثبوته لشي يحكم العقل فيه بالامرين اي بالثبوت
والانتفا لكونه قابلا لهما لذاته وان تعين لاحدهما بالنسبة
الي علة وامر خارج عن ذاته والي ذلك اشار بقوله لذاته
وغيره حكمين فهو لذاته لا يقتضي خصوص الثبوت ولا الانتفا
ولعلة يتعين لاحد الطرفين اعلم ان الواجب وجوبه
ضروري والممكن امكانه ضروري والممتنع امتناعه ضروري
وكلما كان كذلك امكن رجع الكل الي موجبة كلية ضرورية
وذلك بان يجعل الجزيية كلية بالافتراض بان تسمي البعض
باسم معين وتدخل عليه لفظ كل فتسمي بعض الحيوان في
قولنا بعض الحيوان ناطق بالانسان ثم تدخل عليه لفظ
كل فتقول كل انسان ناطق بالضرورة وتجعل السالبة
موجبة بادخال حرف السلب في المحمول كان تقول في قولنا

ع

لاشي من الانسان بحجر كل انسان غير حجر بالضرورة ويجعل الامتناع
والامكان جزء المحمول كقولك كل انسان يمتنع ان يكون حجرا
بالضرورة وكل انسان يمكن ان يكون كاتبا بالضرورة واذا عرفت
هذا ظهر لك وجه قول من قال ان الاشكال الاربعة كلها ترجع
الي الشكل الاول بل الي اول الاول بل الي الضروري من اول
الاول انتهي والحمد لله الذي هو الاول والاخر واليه يرجع الامر
كله الا الي الله تصير الامور **فصل في المسموعات**
وان الايمان بها واجب ثُمَّ عَلَيْكَ يَا أَخِي وَاجِبٌ فِي جُمْلَةِ المَطْلُوبِ
منك الايمان به **إِذْ تُطَالَبُ** شرعا بالايمان به **مَا جَاءَ فِي المَسْمُوعِ**
من الكتاب والسنة مما يتعلق بامور يلقاها العبد **بَعْدَ**
المَوْتِ وَامور تظهر **قَبْلَهُ مِنْ فِتْنَةٍ** اي من فتن كثيرة علي
ان يكون تنوينها للتكثير كما في قولهم ان له لَابِلًا وان له لَشَاءً
وَفَوْتٍ اي ومما يتعلق بالموت نفسه من كونه راتبة لازمة
وان لكل ساع غاية وغاية كل ساع الموت فسابق ومسبوق
فاما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب
اليمين الايات اللهم اختم لنا منك بخير في عافية بجاه
نبيك المصطفي محمد صلي الله عليه وسلم امين واما
الفتن التي قبل قيام الساعة فكثيرة جدا افردت بالتاليف
ومشاهيرها مذكورة هنا والنبي صلي الله عليه وسلم
قد اخبر عن الفتن اجمالا وتفصيلا فمن الاجمال ما في الجامع
الكبير للسيوطي رحمه الله من قوله صلي الله عليه وسلم

غشيتكم

غشيتكم الفتن كقطع الليل المظلم انجي الناس فيها رجل صاحب
شاهقة ياكل من رسل غنمه او رجل اخذ بعنان فرسه
من وراء الدروب ياكل من سيفه رواه الحاكم عن ابي
هريرة وفيه ان بين يدي الساعة فتنا كقطع الليل
المظلم يصبح الرجل فيها مومنا ويمسي كافرا ويمسي مومنا
ويصبح كافرا القاعد فيها خير من القايم والقايم فيها خير
من الماشي والماشي فيها خير من الساعي فكسروا قسيكم
وقطعوا اوتاركم واضربوا سيوفكم بالحجارة فان دخل علي
احد منكم بيته فليكن كخير ابني ادم رواه احمد في مسنده
وابو داود وابن ماجه والحاكم عن ابي موسي وفيه
ايضا انه سيصيب امتي في اخر الزمان بلاء شديد لا ينجو
منه الا رجل عرف دين الله فجاهد عليه بلسانه وقلبه
فذلك الذي سبقت له السوابق ورجل عرف دين الله
فصدق به رواه ابو نصر السجزي في الابانة وابو نعيم
عن عمر وفيه العبادة في الهرج والفتنة كالهجرة الي
رواه نعيم بن حماد في الفتن عن النعمان بن مقرن وفيه
سيكون فتن يصبح الرجل مومنا ويمسي كافرا الا من
احياه الله تعالي بالعلم رواه الطبراني في الكبير عن ابي
امامة وفيه ستكون فتنة صَمَّاءُ بَكْمَاءُ عَمْيَاءُ مَنْ اشرف
لها استشرفت له واشراف اللسان كوقوع السيف رواه
ابو داود عن ابي هريرة ومن التفصيل ما في الجامع

الدروب جمع درب بفتح الدال وسكون
الراء المهملة بعدها موحدة ثم مثناة
باب السكة الواسع والباب الاكبر
وكل مدخل الي الروم او النافذ
منه الي اخر ما طال به في
القاموس

الكبير ايضا يكون مدينة بين الفرات ودجلة يكون فيها ملك بني
العباس وهي الزورا يكون فيها حرب مفظعة تسبى فيها النسا
وتذبح فيها الرجال كما تذبح الغنم رواه الخطيب عن علي وقال هـ
اسناده شديد الضعف قال الحافظ السيوطي رحمه الله وقد وقعت
هذه الحرب والذبح بعد موت الخطيب باكثر من مايتي سنة هـ
وذلك مما يقوي الحديث انتهى وفي الجامع الكبير كيف انت يا عوف
اذا افترقت الامة على ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها
في الجنة وسايرهن في النار قال وكيف ذلك قال اذا كثرت
الشرط وملكت الاما وقعدت الجملا على المنابر واتخذوا القرآن
مزامير وزخرفت المساجد ورفعت المنابر واتخذوا الفي
دولا والزكاة مغرما والامانة مغنما وتفقه في الدين
لغير الله واطاع الرجل امراته وعق امه واقصى اباه
ولعن اخر هذه الامة اولها وساد القبيلة فاسقهم وكان
زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل اتقا شره فيوميذ يكون
ذلك فيه يفزع الناس الى الشام والى مدينة يقال لها دمشق
من خير مدن الشام فتحصنهم من عدوهم قيل وهل يفتح
الشام قال نعم وشيكا ثم تقع الفتنة بعد فتحها ثم تجي فتنة
غبرا مظلمة ثم تتبع الفتن بعضها بعضا حتى يخرج رجل من
اهل بيتي يقال له المهدي فان ادركته فاتبعه وكن من
المهتدين رواه الطبراني في الكبير عن عوف بن مالك كواقع
المهدي لا تنساه اثباتة الالف للضرورة وان يكن مولاك قد

انساه

[illegible]

انساه قد اخره عن زمانك قال الحافظ جلال الدين السيوطي
رحمه الله في العرف الوردي باخبار المهدي واخرج احمد
وابن ابي شيبة وابن ماجه ونعيم بن حماد في الفتن عن
علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
المهدي منا اهل البيت يصلحه الله في ليلة واخرج ابو داود
وابن ماجه والطبراني والحاكم عن ام سلمة قالت سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد
فاطمة واخرج نعيم بن حماد وابن عساكر وتمام في فوايده
عن عبد الله بن عمر وقال يخرج رجل من ولد حسين من
قبل المشرق ولو استقبل به الجبال لهدها واتخذ فيها طرقا
واخرج الطبراني في الكبير وابو نعيم عن علي الهلالي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة والذي بعثني
بالحق ان منهما يعني الحسن والحسين مهدي هذه الامة
اذا صارت الدنيا هرجا ومرجا وتظاهرت الفتن وتقطعت
السبل واغار بعضهم على بعض فلا كبير يرحم صغيرا ولا صغير
يوقر كبيرا بعث الله عند ذلك منهما من يفتح حصون الضلالة
وقلوبا غلفا يقوم بالدين في اخر الزمان كما قمت في اول
الزمان ويملا الدنيا عدلا كما مليت جورا واخرج ابو داود
والطبراني عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال لو لم يبق من الدنيا الا يوم
لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجل من اهل بيتي

يواطي اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي يملا الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا واخرج الترمذي وحسنه عن ابي سعيد عن
النبي صلي الله عليه وسلم قال في امتي المهدي يخرج
يعيش خمسا او سبعا او تسعا الحديث واخرج نعيم بن حماد
قال السيوطي وهو احد الايمة الحفاظ واحد شيوخ البخاري
عن عبد الله بن الحارث قال يخرج المهدي وهو ابن اربعين
سنة كانه رجل من بني اسرايل اقول وفي هذا الحديث
رد علي من يزعم انه الان موجود مختفي ينتظر وجه كما
لا يخفي واخرج الدارقطني في الافراد وابن عساكر في تاريخه
عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال سمعت رسول الله
صلي الله عليه وسلم يقول المهدي من ولد العباس عمي
قال الدارقطني هذا حديث غريب تفرد به محمد بن الوليد
مولي بني هاشم انتهي وجمع بانه لا منافاة لانه يمكن ان
يكون للعباس فيه ولادة من جهة احدي امهاته كما ان
للحسين فيه ولادة واما ما روي ابن ماجه عن انس
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال لا يزداد الامر
الا شدة ولا الدنيا الا ادبارا ولا الناس الا شحا ولا تقوم
الساعة الا علي شرار الناس ولا مهدي الا عيسي بن مريم
فقال السيوطي قال القرطبي في التذكرة اسناده ضعيف
والاحاديث عن النبي صلي الله عليه وسلم في التنصيص
علي خروج المهدي من عترته من ولد فاطمة ثابتة اصح

من

من هذا الحديث فالحكم بها دونه ويحتمل ان يكون قوله صلي
الله عليه وسلم ولا مهدي الا عيسي اي لا مهدي كاملا
معصوما الا عيسي وعلي هذا تجتمع الاحاديث ويرتفع
التعارض انتهي اقول ولا يبعد ان يكون قوله ولا تقوم
الساعة الا علي شرار الناس قرينة علي المقدر اي ولا مهدي
حين يقرب ذلك اي قيام الساعة علي شرار الناس الا عيسي
ابن مريم لبقائه بعد المهدي الذي هو من العترة فاخرج
نعيم بن حماد عن ابن عباس قال المهدي منا يدفعها الي
عيسي بن مريم وقال صلي الله عليه وسلم لن تهلك امة
انا في اولها وعيسي بن مريم في اخرها والمهدي في اوسطها
اخرجه ابو نعيم في اخبار المهدي عن ابن عباس رضي
الله عنهما والله اعلم قال السيوطي في العرف الوردي
واخرج الدارقطني في سننه عن محمد بن علي قال ان
لمهدينا آيتين لم تكونا منذ خلق الله السموات والارض
ينكسف القمر لاول ليلة من رمضان وتنكسف الشمس في
النصف الثاني ولم يكونا منذ خلق الله السموات والارض
واخرج نعيم بن حماد والحاكم عن عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
في ذي القعدة تجاذب القبايل وعامئذ ينهب الحاج فتكون
ملحمة بمني حتي يهرب صاحبهم فيبايع بين الركن والمقام
وهو كاره يبايعه عدة اهل بدر يرضي عنه ساكن السماء

وساكن الارض وواقع الدجال في دعواه بانه الرسول ثم الله
وهو لعين كاذب مبعود وكافر معذب مطرود
يدعو الى الكفر كما قد اخبرا به النبي في الصحيح منذرا
بانه اعظم فتنة ترى فتنة دجال لعين اعورا
فليذكرنه الناس بالبيان على المكلفين والصبيان
قال الحافظ ابو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي
الاصل القاهري تلميذ الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمهم
الله في كتابه القناعة فيما تحسن الاحاطة به من اشراط
الساعة حكى البيهقي عن شيخه الحاكم انه قال اول الايات
ظهورا خروج الدجال ثم نزول عيسى صلى الله عليه وسلم
ثم فتح ياجوج ثم خروج الدابة ثم طلوع الشمس من مغربها
وسياتي في كلام الحاكم ايضا ان خروج الدابة بعد طلوع الشمس
مع توجيهه ثم قال فلنتكلم على هذه الخمسة فاما الدجال
واخباره تحتمل مجلدا بحيث افردها غير واحد من الايمة
بالتاليف ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ما بين خلق ادم
الى قيام الساعة خلق او امر اكبر من الدجال ومن
الوارد فيه مما قال فيه احد وانه الامام ابو محمد عبد
الرحمن بن محمد المحاربي احد اتباع التابعين المتوفى
سنة خمس وتسعين ومائة انه ينبغي ان يدفع الى مودب
الابنا ليعلمه الصبيان في الكتاب وكذا قال النووي وغيره
كان السلف يستحبون ان يلقن الصبيان احاديث الدجال
ليحفظوها

ليحفظوها وترسخ في قلوبهم ويتوارثها الناس قول ابي
امامة الباهلي رضي الله عنه خطبنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم ذات يوم فكان اكثر خطبته عن الدجال
والتحذير منه وكان من قوله يا ايها الناس انه لم تكن
فتنة في الارض منذ ذرا الله ذرية ادم عليه الصلاة
والسلام اعظم من فتنة الدجال وان الله لم يبعث نبيا
بعد نوح عليه الصلاة والسلام الا حذر امته الدجال
وانا اخر الانبيا وانتم اخر الامم وهو خارج فيكم لا محالة
فان يخرج وانا بين اظهركم فانا حجيج لكل مسلم وان يخرج من
بعدي فكل امرئ حجيج نفسه والله خليفتي على كل مسلم
وانه يخرج من خلة بين العراق والشام فيعيث يمينا
ويعيث شمالا الا يا عباد الله فاثبتوا فانه يبدا فيقول
انا نبي وانه لا نبي بعدي ثم يثني فيقول انا ربكم ولن
تروا ربكم حتى تموتوا وانه اعور العين اليمنى كان عينه
عنبة طافية وفي رواية اعور العين اليسرى وفي اخرى
ممسوح العين عليها ظفرة غليظة وان ربكم ليس باعور
وانه مكتوب بين عينيه كافر يعني مفرقة ك ف ر اي كما
يصرح به رواية مسلم ثم تهجاها ك ف ر يقراه كل مومن
كاتب وغير كاتب زاد في رواية جفال الشعر وان من
فتنته ان معه جنة ونارا فناره جنة وجنته نار فمن
ابتلي بناره فليستغث بالله وليقرا فواتح الكهف فتكون

عليه برداً وسلاماً كما كانت النار علي ابراهيم عليه الصلاة
والسلام وفي رواية لأنا بما مع الدجال اعلم منه معه
نهران يجريان احدهما رأيَ العين ماءٌ ابيض والآخر رأيَ
العين نار تأجج فأمّا ادركنّ واحدٌ منكم فليأت النهر الذي
يراه ناراً وليغمض ثم ليطاطي راسه فيشرب فانه ماء بارد
وفي رواية فلا تهلكوا ومن لقيه منكم فليتفل في وجهه
وان من فتنته ان يقول لاعرابي ارايتَ إن بعثتُ لك
اباك وبعثت لك امك اتشهد اني ربك فيقول نعم فيتمثل
له شيطان علي صورة ابيه وعلي صورة امه فيقولان
له يا بني اتبعه فانه ربك وان من فتنته انه يسلط
علي نفس واحدة فينشرها بالمنشار حتي يلقيها شقتين
زاد في رواية ويمشي الدجال بينهما ثم يقول انظروا الي
عبدي هذا فاني ابعثه الآن ثم يزعم ان له رباً غيري ثم
يبعثه الله فيقول له الخبيث مَن ربك فيقول ربي الله
وانتَ عدو الله الدجال والله ما كنتُ قط اشد بصيرة
فيك مني الآن زاد في رواية فيريد ان يقتله ثانياً فلا
يسلط عليه وفي رواية ثم يدعو رجلاً ممتلئاً شباباً
فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه
فيقبل ويتهلل وجهه ويضحك وكان بعض الصحابة
يظن انه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلما مات علموا
انه غيره وان من فتنته ان يامر السماء ان تمطر فتمطر

ويامر

ويامر الارض ان تنبت فتنبت وان من فتنته انه يمر بالحي
فيكذبونه فلا يبقي لهم سايمة الا هلكت وانه يمر بالحي
فيصدقونه فيامر السماء ان تمطر ويامر الارض ان تنبت
حتي تروح مواشيهم من يومهم ذلك اسمن ما كانت
واعظمه وامده خواصر وادره ضروعاً وفي رواية
انه ياتي علي القوم فيدعوهم فيومنون به ويستجيبون
له فيامر السماء فتمطر والارض فتنبت فتروح عليهم
سارحتهم اطول ما كانت ذُرًا واسبغه ضروعاً وامده
خواصر ثم ياتي القوم فيدعوهم فيردون عليه قوله
فينصرف عنهم فيصبحن ممحلين ليس بايديهم شي من
اموالهم ويمر بالخربة فيقول لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها
كيعاسيب النحل وان من فتنته انه يركب حماراً ما بين
اذنيه اربعين ذراعاً وانه يصيح ثلاث صيحات يسمعهن اهل
المشرق واهل المغرب وانه لا يبقي شي الا وطئه وظهر
علي الا مكة والمدينة لا ياتيها من نقب من نقابها الا
لقيته الملايكة صلتاً بالسيوف حتي ينزل عند الظريب
الاحمر عند منقطع السبخة وفي رواية وهو محرم عليه
ان يدخل نقاب المدينة فينتهي الي بعض السباخ التي
تلي المدينة فيخرج اليه يومئذ رجل هو خير الناس او
من خير الناس فيقول له اشهد انك الدجال الذي حدثنا
رسول الله صلي الله عليه وسلم وذكر ما تقدم في قتله

الصلتة البارزة المستوي والرجل
الماضي في الحوايج

فرجف المدينة باهلها ثلاث رجفات فلا يبقي فيها منافق
ولا منافقة الا خرج اليه تنفي المدينة يوميذ الخبث منها
كما ينفي الكير خبث الحديد يدعي ذلك اليوم يوم الخلاص
فقالت ام شريك ابنة ابي العكر يا رسول الله فاين الناس
قال هم يوميذ قليل وجلهم يوميذ ببيت المقدس وامامهم
رجل صالح فيسير الدجال حتي ينزل بها فيحاصرهم فبينما
هو محاصرهم اذ نزل عيسي عليه الصلاة والسلام حين يد
ذلك الامام في صلاة الغداة فاذا راي الامام عيسي
عرفه فيرجع القهقري ليتقدم عليه الصلاة فيضع عيسي
يده بين كتفيه ثم يقول تقدم فصل فانها لك اقيمت فيصلي
عيسي وراه فاذا اسلم ذلك الامام قال عيسي افتحوا واقيموا
الباب فيفتح ووراه الدجال معه سبعون الف يهودي
كلهم ذو سيف محلي وساج فاذا نظر اليه ذاب كما يذوب الملح
في الماء وانساح ثم ولي هاربا فيقول عيسي ان لي فيك
ضربة لن تفتني بها فيدركه عيسي عند باب لد الشرقي
فيقتله ويهزم الله عز وجل يهوده ويقتلون اشد القتل
ولا يبقي شي مما خلق الله دابة ولا شجرة ولا حجر يتواري
به يهودي الا انطق الله ذلك الشي فيقول يا عبد الله
المسلم هذا يهودي فتعال فاقتله الا الغرقد فانه لا ينطق
ويقال انه من شجرهم وفي رواية فبينما هو كذلك اذ بعث
الله المسيح بن مريم فينزل عند المنارة البيضا شرقي
دمشق

والسلام

تسبقني

سياتي تفسير هذه الالفاظ الغريبة كلها في الشرح قريبا

دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه علي اجنحة ملكين
اذا طاطا راسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جمان
كاللولو فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهي
حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتي يدركه بباب لد فيقتله
قال رسول الله صلي الله عليه وسلم فيكون عيسي في
امتي حكما عدلا واماما مقسطا يدق الصليب ويذبح
الخنزير ويضع الجزية ويترك الصدقة فلا يسعي علي
شاة ولا بعير ويرفع الشحناء والتباغض وتنزع حمة كل
ذات حمة حتي يدخل الوليد يده في في الحنش فلا يضره
وتفر الوليدة الاسد فلا يضرها ويكون الذيب في الغنم
كانه كلبها يملا الارض من السلم كما يملا الانا من الماء وتكون
الكلمة واحدة فلا يعبد غير الله وتضع الحرب اوزارها وتسلب
قريش ملكها وتكون الارض كفاثور الفضة تنبت نبتها
كعهد ادم عليه الصلاة والسلام حتي يجتمع النفر علي القطف
من العنب فيشبعهم ويجتمع النفر علي الرمانة فتشبعهم
ويكون الفرس بالدريهمات ويكون الثور بكذا وكذا من
المال فقيل يا رسول الله ما يرخص الفرس قال لا يركب
لحرب قيل فما يغلي الثور قال يحرث الارض كلها وان ايامه
اربعون سنة فسنة كنصف سنة وسنة كثلث سنة
والسنة كالشهر والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم واخر ايامه
كالشررة فيصبح احدكم علي باب المدينة فلا يبلغ بابها

الحرب

الامر حتي يمسي قيل يا رسول الله فكيف نصلي في هذه الايام
القصار قال تقدرون فيها الصلاة كما تقدرون في هذه
الايام الطوال ثم تصلون وفي رواية قلنا يا رسول الله
وما لبثه في الارض قال اربعون يوما يوم كسنة ويوم
كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه كايامكم قالوا يا رسول الله
فذلك الذي كسنة ايكفينا فيه صلاة يوم قال لا اقدروا
له قدره قلنا يا رسول الله وما اسراعه في الارض قال
كالغيث استدبرته الريح وان قبل خروجه سنوات شدايد
يصيب الناس فيها جوع شديد يامر الله السما ان تحبس
ثلث مطرها ويامر الارض ان تحبس ثلث نباتها ثم يامر
الله السما في السنة الثانية فتحبس ثلثي مطرها ويامر
الارض فتحبس ثلثي نباتها ثم يامر الله عز وجل السما في
السنة الثالثة فلا تمطر قطرة ويامر الارض فلا تنبت خضرا
فلا يبقي ذات ظلف الا هلكت الا ما شا الله قيل يا رسول
الله فما يعيش الناس اذا كان ذلك قال التسبيح والتهليل
والتحميد والتكبير يجري ذلك مجري الطعام وكان ابو امامة
رضي الله عنه اذا احدث بهذا الحديث يقول بعده وما
نسيت اكثر قال السخاوي قلت وقد ادخلته في تضاعيفه
اشيا صحيحة من حديث غيره اشرت اليها بقولي وفي رواية
انتهي ما ساقه السخاوي مما كنا به القناعة في الدجال
ثم قال ولا باس بالاشارة لشي من غريبه وفوايده

راجع للدجال

خلة

خلة بالفتح والمعجمة اي اخذ في طريق بين الشام والعراق
يعيث بالمثلثة اي يفسد اثبتوا تحريضا علي عدم التزلزل
والطافية بالهمز وغيره فالمهموزة التي ذهب نورها وغير
المهموزة التي تناتت وطفت ثم انه لا تنافي بين اختلاف
الروايتين في محل العور اذ العور في اللغة العيب اي
فاحدي عينيه ذاهبة والاخري ذاهبة معيبة فيصح ان
يقال لكل واحدة عورا بمعني معيبة والظفرة محركة جليدة
تغشي العين علي ما في القاموس والجفال الكثير والجزلتان
القطعتان بالفتح ويحكي الكسر ورمية الغرض اي مقدارها
والسارحة الماشية التي تسرح اي تذهب اول النهار الي
المرعي ومعني تروح ترجع والذري بضم المعجمة الاعالي
والاسنمة واسبغه اطوله لكثرة اللبن ويعاسيب النحل هي
ذكورها والمراد جماعتها والظريب بالمعجمة تصغير ظرب ككتف
واحد الظراب الجبال الصغار والسبخة الارض التي تعلوها
الملوحة ولا يكاد تنبت الا بعض الشجر والساج الطيلسان
وانماع قريب من معني ذاب ولد قرية بفلسطين قريب
بيت المقدس والغرقد ضرب من شجر العضاة شجر ام غيلان
وكل شجر عظيم له شوك والمنارة بفتح الميم موجودة اليوم
كما قال النووي شرقي دمشق والمهرودتان بالدال المهملة
في الاكثر والمعني ثوبان مصبوغان بالورس ثم بالزعفران
والجمان بضم الجيم وتخفيف الميم حبات من فضة تصنع علي

هيئة اللولو الكبار ولا يحل اي لا يمكن ولا يتبع ونفسه بفتح الفا
يدق الصليب الزامي يبطل دين النصرانية ويضع الجزية لعدم
بقا من يوديها ويترك الصدقة لكثرة المال ولا يتقرب الى الله
حينئذ الا بالعبادة من صلاة وصوم وغيرهما من شرايع
الدين لا بالتصدق بالمال ويرفع الشحنا لفقد اسبابها غالبا
والحمة بالتخفيف السم وتسلب قريش ملكها اي لا يصير لها مع
نبي الله عيسى اختصاص بشي بدون مراجعته وفاثور
بالفا والمثلثة الطست او الطستخان او الخوان من رخام
او فضة او ذهب كذا في القاموس انتهى الكلام على غريبه
مع اختصار واما الكلام في فوايده فقال السخاوي منها
ان الرجل الذي يا من الدجال بقتله ويوشر بالميشار باليا
فيهما وقيل بالنون او يقطع بالسيف جزلتين على اختلاف
الروايتين قال ابو اسحاق بن سفين رحمه الله تعالى راوي
صحيح مسلم عنه يقال انه الخضر وكذا قال معمر في جامعه وهذا
مشى منها على انه حي وذهب اليه جماعة كثيرون ومنهم
ابن الصلاح والنووي ولا مانع من الجمع بين النشر والقتل
وجوز بعضهم ان يكونا رجلين قلت ان الحافظ ابن حجر
بعدما نقل في فتح الباري عن ابراهيم بن محمد بن سفيان
الزاهد ومعمر ان الرجل الذي يقتله الدجال هو الخضر قال قال
ابن العربي وهذه دعوى لا برهان لها انتهى قال قلت وقد تمسك
من قال به بما اخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابي

عبيدة

عبيدة ابن الجراح رفعه في ذكر الدجال لعله ان يدركه بعض
من راني او سمع كلامي الحديث انتهى قلت ويتم ذلك ما
قال في الاصابة روى الدارقطني في الافراد عن ابن عباس
قال نسي للخضر في اجله حتى يكذب الدجال وسنده ضعيف
لكنه يشهد له حديث ابن حبان السابق فيتقوى به ويفسر
المبهم فيه بالخضر وبمجموع الحديثين يتحصل ان الخضر اجتمع
بالنبي صلى الله عليه وسلم وسمع كلامه وصحبه الكشف هـ
ويؤيده ما في صحيح مسلم من حديث ابي سعيد الخدري
قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا طويلا
عن الدجال الى ان قال فيخرج اليه يومئذ رجل هو خير النا س
او من خير الناس فيقول له اشهد انك الدجال الذي حدثنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه الخ وذلك لان حدثنا
صريح في السماع المستلزم للاجتماع وهو دليل على ان الذي
يكذب الدجال ويقتله الدجال صحابي فاذا ضم الى حديث
ابن عباس المعتضد بحديث عبيدة دل المجموع على انه (أبي صح)
الخضر عليه السلام وبالله التوفيق واما حديث ابن عمر في
الصحيح الدال على انخرام القرن على راس مائة سنة هـ
فالجمهور على انه عام اريد به الخصوص وان معناه لا يبقى
ممن ترونه او تعرفونه اليوم على ظهر الارض فلا يدخل فيه
الخضر عليه السلام واما قول ابن حجر ويعكر عليه رواية
مسلم شاب ممتلي شبابا فجوابه ان الشيخ علاء الدولة السمناني

ذكر عن كشفه ان الخضر يصير شابا بعد كل مائة وعشرين سنة ه
والله اعلم قال السخاوي ومنها الحاق بيت المقدس بمكة والمدينة
في عدم دخول الدجال ومنها تعيين الاعلام باختفاء اليهود
بايام عيسى صلى الله عليه وسلم فالحديث في الصحيحين اجتماعا
وانفرادا عن جماعة من الصحابة بدون تعيين فليقيد بما
هنا ومنها كون السنين الخداعات قبله ويمكن ان تكون هي
الوارد فيها انه يكذب فيها الصادق ويصدق فيها الكاذب
ويخون فيها الامين ويؤتمن فيها الخائن ويتكلم فيها الرويبضة
اي الرجل التافه في امر العامة وهو المشار اليه بكون زعيم
القوم ارذلهم وفاسقهم وبذم إمرة السفهاء سيما وقد ثبت
اذا وسد الامر الى غير اهله فانتظر الساعة فلا مانع من
كون سببها الجدب وقد فسر خداعها بكثرة الامطار فيها وقلة
الريع ومنها ان عيسى لكونه راى النبي صلى الله عليه وسلم
ليلة الاسرى وهو في الحياة الدنيا معدود من الصحابة
ولذا ذكره في الصحابة الذهبي ثم ابن حجر وحينئذ فهو افضل
الصحابة مطلقا وآخرهم موتا قال السخاوي قال النووي
قد جاء انه يتزوج بعد نزوله ويولد له ويدفن عند
النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قال السخاوي يعني في الحجرة
النبوية مع النبي صلى الله عليه وسلم بعد صلاة المسلمين
عليه واختلفوا في مدة اقامته بالارض بعد نزوله آخر
الزمان فقيل سبع سنين وقيل اربعين سنة ووقع عند
احمد

احمد بسند صحيح عن ابي هريرة رفعه انه يمكث في الارض
اربعين سنة وهو عند ابي داود والطبراني في الاوسط
وقد لا ينافيه حديث عبد الله بن عمرو رفعه انه يمكث
خمسا واربعين بحمله على الغاء الكسر وقيل غير ذلك ومنها
انه ثبت ان الدجال يخرج من غضبة يغضبها وانه يخرج
عند فتح المسلمين القسطنطينية وانه يخرج من قبل
المشرق جزما ثم جاء انه يخرج من خراسان او من اصبهان
واول شيء يدعيه الايمان والصلاح ثم يدعي النبوة ثم الالهية
وكان موجودا في العهد النبوي وانه محبوس في بعض
الجزاير قال كعب الاحبار يتوجه الدجال فينزل عند
باب دمشق الشرقي ثم يلتمس فلا يقدر عليه ثم يرى عند
المياه التي عند نهر الكسوة ثم يطلب فلا يدرى اين توجه
ثم يظهر بالمشرق فيعطى الخلافة ثم يظهر السحر ثم يدعي
النبوة فيتفرق عنه الناس فياتي النهر فيامره ان يسيل فيسيل
ثم يامره ان يرجع فيرجع ثم يامره ان ييبس فييبس ويامر
جبل طور سينا وطور زيتا ان ينتطحا فينتطحان الى غير
ذلك فيما في بسطه طول انتهى باختصار اللهم اني اعوذ
بك من فتنة المسيح الدجال ظاهرا وباطنا **وعند ذاك** اي
خروج المهدي والدجال **ينزل المسيح** عيسى بن مريم **ويقتل
الدجال اذ يبيح** اي وقت اباحة الله واذنه له في ذلك
او لاجل اذن الله له في ذلك ففي الحديث لم يسلط على

الكسوة بالضم قرية بدمشق وبالكسر الثوب قح

الدجال الا عيسي بن مريم رواه الطيالسي عن ابي هريرة او
لاجل كونه اي الدجال مبيا لما رحمه الله وفي الجامع الكبير
للسيوطي رحمه الله ان روح الله عيسي نازل فيكم فاذا
رايتموه فاعرفوه انه رجل مربوع الي الحمرة والبياض عليه
ثوبان ممصران كان راسه يقطر وان لم يصبه بلل فيدق
الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويدعو الناس الي
الاسلام فيهلك في زمانه المسيح الدجال وتقع الامنة
علي اهل الارض حتي ترعي الاسود مع الابل والنمور
مع البقر والذئاب مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات
لا تضرهم فيمكث اربعين سنة ثم يتوفي ويصلي عليه
المسلمون رواه الحاكم عن ابي هريرة والممصر كمعظم الثوب
المصبوغ بالمصر وهو الطين الاحمر علي ما في القاموس
وفيه عن عايشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله
اني اري اني اعيش بعدك فتاذن لي ان ادفن الي جنبك
فقال واني لي بذلك الموضع ما فيه الا موضع قبري وقبر
ابي بكر وعمر وعيسي بن مريم اخرجه ابن عساكر وفيه
ليهبطن عيسي بن مريم حكما عدلا واماما مقسطا
وليسلكن فجا حاجا او معتمرا وليأتين قبري حتي يسلم علي
ولاردن عليه السلام رواه الحاكم عن ابي هريرة ونحو جن
بنون التوكيد الخفيفة وهي تلحق المضارع المستقبل
الذي فيه معني الطلب في الاغلب المشهور وتلحق المنفي

تشبيها

تشبيها له بالنهي قال الرضي وربما لحقت المضارع خاليا من جميع
ما ذكرنا قال سيبويه يجوز في الضرورة انت تفعلن انتهي ياجوج
مع باسكان العين قال في مغني اللبيب تسكين عينه لغة غنم
وربيعة لا ضرورة خلافا لسيبويه ماجوج بالرفع رعاية
للمناسبة ويملاون الارض اذ يموجوا اصله يموجون فحذف
النون للضرورة علي حد قوله كان اذنيه اذا تشوفا قادمتا
او قلما محرفا علي رواية من رواه بالغات غير منونة علي
ان الاسما مثناة وحذفت النون للضرورة وروي بحذف
النون قوله صلي الله عليه وسلم الا تجيبوه حين قال ابو
سفين اعل هبل قال البرماوي وبحذف النون ايضا لغة
فصيحة انتهي وفي فتح الباري للحافظ ابن حجر في تفسير سورة
الانعام ما نصه ووقع عند كثير من الرواة فلم يحرموا ولم يحلوا
بغير نون فيهما وحذف النون لغير ناصب ولا جازم لغة انتهي
وقال الحافظ جلال الدين السيوطي في جمع الجوامع المضارع
المتصل به الف اثنين او واو جماعة او يا مخاطبة فالنون رفعا
وحذفها جزما ونصبا وحذفت رفعا نثرا ونظما وعليه لا تدخلوا
الجنة حتي تومنوا انتهي قال الحافظ السخاوي رحمه الله
في القناعة واما خروج ياجوج وماجوج وهم كما قال الله
تعالي من كل حدب ينسلون وهم من بني ادم صلي الله عليه
وسلم ثم من بني يافث بن نوح ثم قيل ياجوج من الترك
وماجوج من الديلم وقيل من ولد ادم من غير حوي

قوله بالغات جمع الغ يعني
قوله قادمتا مثني قادمة
وقوله قادمتا وهي احدى اربع
ريشات في مقدم جناح الطائر
وقوله قلما مثنى قلم
وقوله حذف النون لغير
الناصب والجازم
جائز او ... وقلما
البيت بتنوين ... تنصب
وذكر ... هذا لا يكون ... هذا
الجزء ... نصف البيت
هنا ... نصب اذنيه
حالا ... وقلما
اشبه ... انتهى
... ه

وذلك ان ادم نام فاحتلم فامتزجت نطفته بالتراب فخلق منها ورد
بان الانبيا لا يحتلمون واجيب بان المنفي ان يري النبي في
المنام انه يجامع فيحتلم لا دفق الما فقط والاول المعتمد
وفي فتاوي النووي انهم من ولد ادم لا من حوي عند
جماهير العلما فيكونون اخوانا لاب قال شيخنا يعني الحافظ
ابن حجر العسقلاني ولم نر هذا عن احد من السلف الا عن
كعب الاحبار ويرده الحديث المرفوع انهم من ذرية نوح
ونوح من ذرية حوي قطعا ويروي في المرفوع ياجوج
امة وماجوج امة كل امة اربعماية لا يموت الرجل منهم
حتي ينظر الي الف ذكر من صلبه كلهم قد حمل السلاح ومن
وجه اخر ياجوج وماجوج اقل ما يترك احدهم لصلبه
الفا من الذرية ومن وجه اخر انهم يجامعون ما شاوا
ولا يموت رجل منهم الا يترك من ذريته الفا فصاعدا
ويروي في طولهم شبر شبرا واكثر واطولهم ثلاثة ويروي
من الموقوف ذهب الناس وبقي النسناس فقيل هم ياجوج
وماجوج وفي حديث للنواس بن سمعان مرفوع سيوقد
المسلمون من قسي ياجوج وماجوج ونشابهم واترستهم
سبع سنين ففي الصحيح ان عيسي صلي الله عليه وسلم بينما
هو كذلك فيما تقدم اذ اوحي الله عز وجل اليه اني قد
اخرجت عبادا لي لا يدان لاحد بقتالهم بل هم عاجزون
عن دفعهم وطردهم فحرز عبادي الي الطور اي ضمهم فيه

واجمله

واجعله لهم حرزا ويبعث الله عز وجل ياجوج وماجوج وهم
من كل حدب ينسلون فيمروا اوايلهم علي بحيرة طبرية فيشربون
ما فيها ويمر اخرهم فيقولون لقد كان لهذا مرة ما ثم يسيرون
حتي ينتهوا الي جبل الخمر بمعجمة وميم مفتوحتين وهو جبل
ببيت المقدس يعني لكثرة شجره فالخمر الشجر الملتف فيقولون
لقد قتلنا من في الارض هلم فلنقتل من في السما فيرمون
بنشابهم الي السما فيرد الله عليهم نشابهم وهو مخضوبة دما
ويحصر نبي الله عيسي واصحابه حتي يكون راس الثور
اي الحيوان المعروف والثور ايضا القطعة من الاقط
اللبن الجامد المستحجر لاحدهم خير من ماية دينار لاحدكم
اليوم فيرغب نبي الله عيسي واصحابه فيرسل الله عليهم
النغف بنون ثم معجمة مفتوحة واخره فا وهو دود يخرج
في انوف الابل والغنم واحدها نغفة في رقابهم فيصبحون
فرسي بفا وسين مهملة مفتوحتين اي قتلي الواحد فريس
من فرس الذيب الشاة وافترسها اذا قتلها كموت نفس
واحدة ثم يهبط نبي الله واصحابه الي الارض ولا يجدون
في الارض موضع شبر الا ملاه زهمهم ونتنهم يعني ان
الارض تنتن من جيفهم فيرغب نبي الله عيسي واصحابه
الي الله عز وجل فيرسل الله اليهم طيرا كاعناق البخت
هي جمال طوال الاعناق فتحملهم فتطرحهم حيث شا الله
ثم يرسل الله مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا وبر اي

بيت مدينة وقرية او بادية فاهل البادية يتخذون بيوتهم من
وبر الابل واهل القرى والامصار بيوت بالمدر والطين
ونحوه فيغسل الارض حتي يتركها كالزلفة اي كالمرآة بكسر
الميم في صفائها ونظافتها او كالصحفة او كالروضة او غير ذلك
ثم يقال للارض انبتي ثمرتك وردي بركتك فيومئذ تاكل
العصابة الرمانة من ويستظلون بقحفها بكسر القاف شبهها
بقحف الراس وهو ما فوق الدماغ وقيل ما انفلق من جمجمته
وانفصل ويبارك في الرسل بكسر الرا وسكون المهملة اي اللبن
حتي ان اللقحة اي القريبة العهد بالولادة لتكفي الفيام يعني
الجماعة الكثيرة من الناس واللقحة من البقر لتكفي القبيلة
من الناس واللقحة من الغنم لتكفي الفخذ اي الجماعة من
الاقارب وبينما هو كذلك اذ بعث الله ريحا طيبة فتاخذهم
تحت آباطهم فتقبض روح كل مومن وكل مسلم ويبقي شرار
الناس يتهارجون فيها تهارج الحمير فعليهم تقوم الساعة
واختلف في المراد بقوله يتهارجون فقيل يتسافدون
وقيل يتشاورون والظاهر كما قال شيخنا انه هنا بمعني هم
يتقاتلون اولاعم من ذلك ويويد حمله علي التقاتل تفسير
الهرج في الحديث الاخر بالقتل والله المستعان انتهي كلام
السخاوي رحمه الله المتعلق بياجوج وماجوج اقول
وفي الدر المنثور واخرج ابن جرير عن كعب قال اذا كان
عند خروج ياجوج وماجوج حفروا حتي يسمع الذين يلونهم قرع

فيوسهم وساق الكلام الي ان قال بعث الله ريحا يمانية طيبة
فيقبض فيها روح كل مومن ثم يبقي عجاج من الناس
فيتسافدون كما تتسافد البهايم فمثل الساعة كمثل رجل
يطيف حول فرسه ينتظرها متي تضع انتهي وفيه التصريح
بالتسافد فان كان تفسير الهرج بالقتل في الحديث الاخر
يويد حمله علي التقاتل فالتصريح بالتسافد في حديث
كعب اولي بان يكون مويد الحمله علي التسافد ولكن حمله
علي اعم من ذلك يقطع الخلاف ويشمل المحتملات كلها والله
اعلم وفي الجامع الكبير للحافظ السيوطي رحمه الله تعالي
ان ياجوج وماجوج ليحفرون السد كل يوم حتي اذا كانوا
يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا
فيعيده الله اشد ما كان حتي اذا بلغت مدتهم واراد
الله تعالي ان يبعثهم علي الناس حفروا حتي اذا كانوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان
شا الله واستثنوا فيعودون اليه وهو كهيئته حين
تركوه فيحفرونه ويخرجون علي الناس فينشفون الما
ويتحصن الناس منهم في حصونهم فيرمون بسهامهم الي
السما فترجع وعليها كهيئة الدم الذي اجفظ فيقولون
قهرنا اهل الارض وعلونا اهل السما فيبعث الله عليهم نغفا
في اقفايهم فيقتلهم بها والذي نفسي بيده ان دواب
الارض لتسمن وتشكر شكرا من لحومهم ودمايهم رواه احمد

وابن ماجه والحاكم عن ابي هريرة وفي القاموس شكرت الناقة
كفرح امتلاء ضرعها والدابة سمنت انتهي وفي رواية اخري
ويسرحون مواشيهم فما يكون لها مرعي الا لحومهم فتشكر عنه
احسن ما شكرت عن شي من النبات اصابته قط وفي
الجامع الكبير ايضا انكم تقولون لا عدو وانكم لا تزالون ه
تقاتلون عدوا حتي تقاتلوا ياجوج وماجوج عراض الوجوه
صغار العيون صهب الشعور من كل حدب ينسلون كان
وجوههم المجان المطرقة رواه احمد والطبراني في الكبير
عن خالد بن عبد الله بن حرملة عن خالته وفيه بعثني
الله حين اسري بي الي ياجوج وماجوج فدعوتهم الي
دين الله وعبادته فابوا ان يجيبوني فهم في النار مع من
عصي من ولد ادم وولد ابليس رواه نعيم بن حماد في
الفتن عن ابن عباس فيلتجي الخلق الي المسيح عيسي بن
مريم ويجتمعون اليه بامر الله حيث يوحي الله الي المسيح
اني قد اخرجت عبادا لي لا يستطيع قتلهم الا انا فاحرز
عبادي الي الطور اخرجه ابن عساكر من حديث النواس بن
سمعان علي ما في الجامع الكبير وقد مر معناه فيما ساقه
السخاوي فيسألون الله ويرغبون اليه في المسيح مع المسيح
عيسي بن مريم ان يكفيهم شر عدوهم فيدعو عليهم عيسي فيقول
اللهم لا طاقة لنا ولا يدا لنا بهم فاكفناهم بما شئت فيسلط الله
عليهم دودا يقال لها النغف فتفرس رقابهم وهو معني قوله

فيرسل

فيرسل الله عليهم البلا وهو النغف المذكور في الحديث امن
يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الارض
أإله مع الله سبحان الله بل لا اله الا هو تعالي الله عما
يشركون اللهم فاكفنا السوء بما شئت وكيف شئت انك علي
ما تشاء قدير ونهلكنهم بالنون الخفيفة للضرورة كما مر
بالقرا جمع قرية بالفتح ويكسر وهي المصر الجامع علي ما
في القاموس والمد للضرورة والفلا اصله بالمد والقصر
للضرورة جمع فلاة وهي القفر او المفازة لا ماء فيها علي
ما في القاموس والمراد ان الله يهلكهم حيثما كانوا بان
يرسل عليهم النغف المذكور فيصبحون امواتا كموت نفس
واحدة كما مر واما قوله اطال الله بقاه في عافيته
ويرسل الامطار تجترفهم تذهب بهم كلهم الي البحار ثم
تغترفهم اي البحار فهو ماخوذ من حديث ابن مسعود
المذكور في الدر المنثور وما في معناه من الاحاديث
المذكورة فيه قال واخرج ابن ابي شيبة واحمد وابن
ماجه وابن جرير وابن المنذر والحاكم وصححه وابن
مردوية والبيهقي في البعث عن ابن مسعود عن النبي
صلي الله عليه وسلم قال لقيت ليلة اسري بي ابراهيم
وموسي وعيسي فتذاكروا امر الساعة فردوا امرهم
الي ابراهيم فقال لا علم لي بها فردوا امرهم الي موسي
فقال لا علم لي بها فردوا امرهم الي عيسي فقال اما وجبتها

فلا يعلم بها احد الا الله وفيما عهد الي ربي ان الدجال خارج
ومعي قضيبان فاذا راني ذاب كما يذوب الرصاص فيهلكه
الله اذا راني حتي ان الحجر والشجر يقول يا مسلم ان تحتي
كافرا فتعال فاقتله فيهلكهم الله ثم يرجع الناس الي بلادهم
واوطانهم فعند ذلك يخرج ياجوج وماجوج وهم من كل
حدب ينسلون فيطوون بلادهم فلا ياتون علي شي الا
اهلكوه ولا يمرون علي ماء الا شربوه ثم يرجع الناس
فيشكونهم فادعو الله عليهم فيهلكهم ويميتهم حتي
تجاَّر الارض من نتن ريحهم وينزل الله المطر فيجترف اجسا دهم
حتي تقذفهم في البحر ففيما عهد الي ربي اذا كان ذلك ان
الساعة كالحامل المتم لا يدري اهلها متي تفجاهم بولادتها
ليلا او نهارا الحديث وفي رواية اخري ويامر السما ان
تمطر كافواه القرب فتغسل الارض من جيفهم ونتنهم فعند
ذلك طلوع الشمس من مغربها وفي رواية اخري فيرسل
الله ماء فيطهر الارض منهم وفي رواية اخري فينزل الله
ماء من السما فيقذف بهم في البحر فيطهر الارض منهم الحديث
ويمكن الجمع بان الله يرسل عليهم اولا طيرا فتقذف منهم
ما شاء الله ان يقذف في البحر ثم يرسل المطر فيجترف هـ
البقية والله اعلم وبهذا الوقت يسكن من الفتن زمنا
يسيرا حال كونه طيبا في مدة النبي عيسي صلي الله عليه وسلم
الا طيبا منصوب علي المدح في الجامع الكبير للسيوطي م

طوبي للعيش بعد المسيح يوذن للسما في القطر ويوذن للارض ص
في النبات حتي لو بذرت حبك علي الصفا لنبت وحتي
يمر الرجل علي الاسد فلا يضره ويطا علي الحية فلا تضره
ولا تشاح ولا تحاسد ولا تباغض رواه ابو سعيد النقاش
في فوايد العراقيين عن ابي هريرة رضي الله عنه
وقد مر في سياق السخاوي ثم يقال للارض انبتي ثمرتك
الحديث صلي علي نبينا وعليه مالك الاملاك وآله وصحبه
الملائك، وعلي ساير الانبيا والمرسلين وآلهم وصحبهم هـ
والتابعين وعلينا معهم برحمة الله انه ارحم الراحمين هـ
عدد خلقه ورضي نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته
ثم طلوع الشمس من مغربها ومنع نفع ايمان في ذلك
الوقت لمومن حينئذ بها بسببها اي سبب طلوعها من
مغربها فانه كالمحتضر فانه قد عاين ما اضطره الي الايما
ن ومدار قبول الايمان ونفعه واعتباره ان يكون بالغيب
قال تعالي فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا
بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا هـ
سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون
ما لم يكن ذلك المومن من قبل اي من قبل طلوعها من
مغربها بالايمان والتصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة
من دين محمد صلي الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا مطلقا اي سواء كان لدليل

اولا وهو متعلق بقوله **متصفا** وهو منصوب علي انه
خبر كان وقوله **في خطة الاحسان** اي في بقعة الاتيان
بالامر الحسن من اعمال البر الشاملة لاصول الدين
وفروعه منصوب المحل علي انه حال مبينة موسسة من
فاعل متصفا او مجرور المحل علي انه نعت توكيدي للايما
اي ما لم يكن من قبل متصفا بالايمان الكائن في خطة
الاعمال الحسنة والفصل بقوله متصفا بين الصفة
والموصوف ليس فصلا بالاجنبي لانهما معمولان لعامل
واحد فلا يكون مضرا وقد وقع الفصل بين الموصوف الذي
هو نفسا وصفته التي هي لم تكن امنت من قبل في قوله
تعالي لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل الي اخره
بقوله ايمانها ولا ضرر بما مر والمقصود ان من لم يتحقق
اتصافه من بين جميع اعمال البر بالايمان الذي هو
الاساس بما عدا تلك الاعمال من قبل ذلك الوقت كسب
فيه خيرا او لا لا ينفعه ايمانه الحادث حينئذ وان صدر
منه قبل ذلك احسان وعمل بر من صلة الارحام واعتا
الرقاب وقري الاضياف وغير ذلك مما هو من باب مكارم
الاخلاق لانها حينئذ كانت علي غير اساس قال تعالي
مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح الاية
والايمان الحادث في ذلك الوقت ليس مقبولا حتي يكون
من باب اسلمت علي ما اسلفت من الخير فهو لا ينفعهم لا بانضما

الاعمال اللاحقة ولا بانضمام اعمالهم السابقة واما من
تحقق اتصافه بالايمان والتصديق القلبي قبل ذلك الوقت
وكان ايمانه مستمرا الي ذلك الوقت فهو لا يخلو اما ان يكون
مومنا مقيما علي المعاصي لم يكسب في ايمانه خيرا او مومنا
مخلطا او مومنا تائبا عن المعاصي كاسبا في ايمانه ما
استطاع من الخير فالاول لكونه ينفعه الايمان السابق
المجرد عن الاعمال لاصل النجاة وعدم الخلود في النار ان
دخلها بذنوبه ينفعه الايمان يومئذ ايضا لانه نور علي
نور ولكن لا ينفعه توبته من المعاصي ولا يقبل منه
حسنة يعملها بعد ذلك والثاني لكونه ينفعه ايمانه السابق
لاصل نجاته وينفعه ما قدمها من الحسنات لدرجاته
ينفعه ايمانه يومئذ ايضا كما مر ولكن لا ينفعه حينئذ
توبته من التخليط ولا ينفعه حسنة يعملها بعد ذلك لم
يكن عملها من قبل والثالث لكونه ينفعه ايمانه السابق
لاصل نجاته وينفعه اعماله السابقة الصالحة لدرجاته
ينفعه ايمانه ذلك ايضا اليوم وينفعه ما يعمله بعد
ذلك من الحسنات التي سبقت منه امثالها وهذا التفصيل
مما دل عليه الاحاديث الواردة في تفسير قوله تعالي يوم
ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا فمن ذلك ما اخرج
الشيخان وغيرهما عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلي

الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها
فاذا طلعت وراها الناس امنوا اجمعون فذلك حين لا ينفع
نفسا ايمانها الاية الحديث واخرج ابن ابي حاتم وابن
مردوية من حديث ابن عباس قال خرج رسول الله صلى
الله عليه وسلم عشية من العشيات فقال لهم يا عباد الله
توبوا الى الله مرات فانكم توشكوا ان تروا الشمس من
قبل المغرب فاذا فعلت ذلك حبست التوبة وطوي العمل
وختم الايمان الحديث ومن ذلك ما اخرج احمد وابن مردوية
ابن ابي حاتم وابو الشيخ عن السدي في قوله او كسبت في
ايمانها خيرا يقول كسبت في تصديقها عملا هولا اهل القبلة
وان كانت مصدقة لم تعمل قبل ذلك خيرا فعملت بعد ان رات
الاية لم يقبل منها وان عملت قبل الاية خيرا ثم عملت بعد
الاية خيرا قبل منها ومن ذلك ما اخرج احمد وابن مردو ية
والبيهقي في شعب الايمان من طريق مالك بن عامر
السكسكي عن عبد الرحمن بن عوف ومعوية بن ابي سفيان
وعبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال الهجرة خصلتان احدهما ان تهجر السيات
والاخرى ان تهاجر الى الله ورسوله ولا تنقطع الهجرة
ما تقبل التوبة ولا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس
من مغربها فاذا طلعت طبع على كل قلب بما فيه وكفي الناس
العمل ومن ذلك ما اخرج ابو الشيخ وابن مردوية عن
انس

انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيحة تطلع
الشمس من مغربها يصير في هذه الامة قردة وخنازير وتطوى
الدواوين وتجف الاقلام لا يزاد في حسنة ولا ينقص من
سية ولا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في
ايمانها خيرا ومن ذلك ما اخرج احمد وعبد بن حميد والبخاري
ومسلم والحاكم وابن مردوية عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بادروا بالاعمال ستا طلوع
الشمس من مغربها والدجال والدخان ودابة الارض و
وخويصة احدكم وامر العامة قال قتادة خويصة احدكم
الموت وامر العامة الساعة ومن ذلك ما اخرج ابن مردوية
من حديث ابن عباس المرفوع الطويل خلق الله بابا للتوبة
خلف المغرب وهو من ابواب الجنة له مصراعان من ذهب
مكللان بالدر والجوهر ما بين المصراع الى المصراع مسيرة
اربعين عاما للراكب المسرع فذلك الباب مفتوح منذ خلقه
الله الى صبيحة تلك الليلة عند طلوع الشمس والقمر من
مغربهما الى ان قال فاذا اغلق باب التوبة لم تقبل لعبد بعد
ذلك توبة ولم تنفعه حسنة يعملها بعد ذلك الا ما كان
قبل ذلك فانه يجري لهم وعليهم بعد ذلك ما كان يجري لهم
قبل ذلك فذلك قوله يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا الحديث بطوله وهذا الحديث وان كان سنده واهيا

كما قاله الحافظ السيوطي رحمه الله في الدر المنثور لكن له
شواهد من الاحاديث الصحاح منها حديث ابي هريرة
عند الشيخين وغيرهما بادروا بالاعمال ستا وعد منها امر
العامة المفسر بالساعة ولا شك انها بعد الايات كلها فلو لم
يكن النفع بعد طلوع الشمس متحققا بالتفصيل السابق
لم يقع الامر بمبادرة الاعمال امور منها الساعة فانه
لا يزاد في حسنة لم يكن عملها والله اعلم ويوضحه ما نقله
ابن هشام في مغني اللبيب عن ابن عطية وابن الحاجب
ان الاية من حذف المعطوف اي لا ينفع نفسا ايمانها
وكسبها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
والاية من اللف والنشر انتهى ومفهومه انه اذا كانت
كسبت ينفعها كسبها المماثل للسابق وهو المطلوب وتلخص
من هذه الاحاديث الصحيح بعضها والصالح للاحتجاج به
بقيتها لشواهدها الصحيحة وما في معناها مما هي مسطرة
في الدر المنثور ان الشمس اذا طلعت من مغربها لا ينفع
الايمان المحدث في ذلك اليوم لمن كان كافرا او مشركا ولا
التوبة المحدثة فيه ممن كان مخلطا ولا اعمال البر المحدثة
فيه ممن لم يكن يعملها قبل ذلك اليوم واما من كان من
قبله مومنا فان الايمان المجرد عن الاعمال الصالحة
السابقة على ذلك اليوم لكونه ينفع صاحبه لاصل نجاته
كان اي ايمانه يومئذ نافعا ايضا لانه نور على نور وان

لم يقبل

لم يقبل توبته عن سياته وان الايمان السابق مع التخليط
ينفعه مع ما تقدم له من الاعمال الصالحة يكون اي
ايمانه يومئذ نافعا ايضا مع امثال تلك الاعمال واما
الممنوع قبول توبته عن تخليطه وان الايمان السابق
المنضم اليه التوبة مع اعمال البر لكونه نافعا مع الاعمال
السابقة واللاحقة يكون اي ايمانه يومئذ نافعا
ايضا مع الاعمال اللاحقة التي هي امثالها والضابط
ان كل بر محدث يكون السبب في احداثه روية الاية
ولم يسبق من صاحبه مثله لا ينفع سواء كان من الاصول
او الفروع وكل بر ليس كذلك لكون صاحبه كان عاملا به
قبل روية الاية ينفع والله اعلم واذا تحققت هذا
ظهر لك ان معنى الاية على وجه يوافق النصوص الدالة
على ان الايمان المجرد نافع لاصل النجاة ان يقال يوم ياتي
بعض ايات ربك لا ينفع نفسا من النفوس ايمانها في
ذلك اليوم مطلقا لا لاصل النجاة ولا لها مع الدرجات
ولكن ليس تلك النفس اية نفس كانت بل هي نفس لم
تكن آمنت من قبل اي من قبل يوم اتيان بعض الايات
حتى يفيد ايمانها اصل نجاتها او كانت امنت من قبله
ولكن لم تكن كسبت في حال ايمانها من الاوقات السابقة
على ذلك اليوم خيرا حتى تكون مفيدا للنجاة مع الدرجات
ويوضحه ان النفي بلم تكن وارد على الترديد اي انه

يعتبر او لا عطف كسبت علي امنت با و التي لاحد الامرين ثم
يعتبر ورود النفي بلم تكن علي الترديد وحاصله ان النفس
التي لا ينفعها ايمانها في ذلك اليوم اصلا هي التي لم يصدر
عنها قبل ذلك اليوم احد الامرين من الايمان المجرد و
المكسوب فيه الخير علي سبيل منع الخلو اي هي التي لم
يصدر عنها شي من الامرين بل كانت خالية عنهما من
قبل وحينيذ فكل ما يحدثه ذلك اليوم سوا كان ايمانا
مجردا او مكسوبا فيه الخير لا ينفعه اصلا لا لاصل نجاته
ولا له ولدرجاته واما النفس التي لم تكن خالية عنهما
من قبل بل كانت متصفة باحدهما علي سبيل منع الخلو
فليست ممن لا ينفعها ايمانها مطلقا بل ينفعها ايمانها علي
التفصيل السابق المجرد لاصل الدخول والمكسوب فيه
الخير له ولدرجاته واذا ظهر ان معني الاية علي طبق
مقتضي الاحاديث الواردة في تفسيرها التي سقنا بعضها
ما ذكرناه ظهر لك صحة ما ذكره البيضاوي رحمه الله من
قوله وللمعتبرين للايمان المجرد عن العمل وهم اهل السنة
حمل الترديد علي اشتراط النفع باحد الامرين علي
معني لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها وذلك بان يجعل النفي
واردا علي الترديد بما مر فيكون المعني لا ينفع الايمان
يوميذ نفسا لم تكن من قبل فعلت احد الامرين واذا
لم تكن فعلت احدهما كانت خالية عنهما فيرجع الي ما قال

لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها وايضاحه ان الكلام قبل
ورود النفي هكذا ينفع الايمان يوميذ نفسا كانت امنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا اي كانت فعلت احد
الامرين فهو في معني الايجاب الجزيي لانه في قوة
كان احد الامرين مفعولا لها فاذا ورد النفي رفع
الايجاب الجزيي ورفع الايجاب الجزيي سلب كلي ومنه
يتضح معني ما قيل ان او لاحد الامرين لا التسوية
ففي سياق النفي يفيد العموم كالنكرة فلم يحتج الي ذكره
بالنسبة الي النفع وكذلك اذا وقع الترديد في سياق
النهي علي ما ذكر في قوله تعالي ولا تطع منهم اثما او كفورا
قال ابن هشام في او التي للاباحة واذا دخلت لا
الناهية امتنع فعل الجميع نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا
اذ المعني لا تفعل احدهما فايهما فعل فهو احدهما انتهي
لا يقال هذا اي ورود النفي علي الترديد المفيد لعموم
النفي لا يستقيم ههنا لانه اذا انتفي الايمان انتفي كسب
الخير في الايمان بالضرورة فيكون ذكره لغوا من الكلام
وتكرارا محضا بلا فايدة لانا نقول ان انتفاء الايمان
السابق وان كان مستلزما لانتفا كسب الخير فيه فلم
يحتج الي ذكره بالنسبة الي النفع لكن تحققه ليس مستلزما
لتحقق العمل معه بالضرورة وتحققه وحده نافع
فيحتاج الي ذكره بالنسبة الي النفع اذ من المعلوم انه

النجاة المترتبة على الايمان المجرد ليس كالنجاة المترتبة على
الايمان المكسوب فيه الخير كما مر فذكر او كسبت للتنبيه على
قسمي النجاة المترتبين على قسمي الايمان ولا شك ان
هذه الفايدة لا تحصل من مجرد ذكر لم تكن امنت من قبل
وكلما كان كذلك لم يكن ذكره تكرارا محضا بلا فايدة واذا
احطت بما قررناه ظهر لك ان الاية لا حجة فيها لمن ذهب
الى عدم اعتبار الايمان المجرد عن الاعمال كصاحب الكشاف
ومن ذهب مذهبه من السابقين واللاحقين حيث قال
والمعنى ان اشراط الساعة اذا جاءت وهي ايات ملجية مضطرة
ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا
غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الايات او مقدمة
ايمانها غير كاسبة خيرا في ايمانها فلم يفرق كما ترى بين
النفس الكافرة اذا امنت في غير وقت الايمان وبين النفس
التي امنت في وقتها ولم تكسب خيرا ليعلم ان قوله ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينفك احدا هما ينبغي ان يجمع
عن الاخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد والا فالشقوة
والهلاك انتهى وذلك لان الاحتجاج بها على ما زعمه لا يصح
الا اذا كان الترديد واردا على النفي اي يعتبر اولا ربط
النفي بالمنفي ثم يعتبر العطف باو لاحد النفيين على الاخر
فيكون المعنى لا ينفع الايمان يومئذ نفسا لم تكن امنت من
قبل او كانت امنت ولم يكن كسبت في ايمانها خيرا وهو معنى

قوله

قوله نفسا غير مقدمة ايمانها ومقدمة غير كاسبة اي عدم
الايمان السابق ووجوده مع عدم كسب الخير فيه سيان في
عدم النفع وهذا التقرير لا يتم الا اذا امتنع ان يكون النفي
مسلطا على الترديد المستلزم لعمومه المفيد ان النفع انما
ينتفي اذا انتفى الامران المستلزم لتحقق النفع عند تحقق
احد الامرين لكن تسليط النفي على الترديد غير ممتنع
كما تقدم تبين فان الذي قال بعدم استقامته انما استند
على ان حمله على ذلك يستلزم ان يكون قوله او كسبت في
ايمانها خيرا لغوا وتكرارا بلا فايدة وقد تبين لك وجه ذكره
وفايدته فلم يبق لهم في الاية حجة على ما زعموه اصلا بل
هي حجة عليهم بملاحظة الاصول الدالة على نفع الايمان
المجرد المقتضية لتفسير الاية على الوجه الذي يكون النفي
مسلطا على الترديد المفيد للنفع عند وجود احد الامرين
كما يظهر مما سبق من البيان وبالله التوفيق في السر والعلانية
قال السخاوي في القناعة واما طلوع الشمس من مغربها
فاليه الاشارة بقوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها كما صح في حديث مرفوع جا عن عبد الله بن
عمرو بن العاص وكان يقرا الكتب انه قال انها كلما غربت اتت
تحت العرش فسجدت واستاذنت في الرجوع فيوذن لها فيه
حتى اذا بدا لله ان تطلع من مغربها و فعلت كما كانت تفعل
لم يرد عليها مرة بعد اخرى ثلاثا حتى اذا ذهب من الليل

ماشاء الله ان يذهب وعرفت انه وان اذن لها في الرجوع لم
تدرك المشرق قالت رب ما ابعد المشرق من لي بالناس حتي
اذا صار الافق كانه طوق استاذنت في الرجوع فيقال لها من
مكانك فاطلعي فتطلع علي الناس من مغربها وفي حديث
مرفوع ليأتين علي الناس ليلة تعدل ثلاث ليال من لياليكم
هذه فاذا كان ذلك يعرفه المتنفلون فان احدهم يقوم فيقرا
حزبه ثم ينام ثم يقوم فيقرا حزبه ثم ينام فبينما هم كذلك صاح
الناس بعضهم في بعض فقالوا ما هذا ففزعوا الي المساجد
فاذا هم بالشمس قد طلعت حتي اذا صارت في وسط السماء
رجعت وطلعت من مطلعها قال وحينئذ لا ينفع نفسا
ايمانها لم تكن امنت من قبل يعني اذا انشا الكافر ايمانا يومئذ
لا يقبل منه فاما من كان مومنا قبل فانه كان مصلحا
في عمله فهو بخير عظيم وان كان مخلطا فاحدث توبة يومئذ
لم تقبل توبته وعليه يحمل قوله تعالي او كسبت في ايمانها خيرا
اي ولا يقبل منها كسب عمل صالح اذا لم تكن عاملا به قبل
ذلك الي هنا كلام السخاوي رحمه الله وفي ضحاه اي ضحي
ذلك اليوم الذي تطلع فيه الشمس من مغربها تخرجن بنون
التوكيد الثقيلة للضرورة كما مر الدابة المذكورة في قوله
تعالي واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض
تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون بالخاتم اي خاتم
سليمان والعصاة اي عصي موسي هابة من الهبوب الذي
منا

من معانيه نشاط كل سايل وسرعته علي ما في القاموس
فالمعني مسرعة في سيرها كما سيجي انها لا يدركها طالب ولا يعجزها
هارب قال الحافظ السخاوي في القناعة واما خروج
الدابة وخروجها في اخر الزمان من مكة اما من صدع في
الصفا وبه جزم غير واحد او من المروة او من شعب
جياد او من بعض اودية تهامة من وراء مكة او من
مدينة قوم لوط وذلك فيما قيل ليلة جمع عند فساد الزمان
وتركهم اوامر الله وتبديلهم الدين الحق وتخرج كما في بعض
المرفوعات او الموقوفات ثلاث خرجات من الدهر فمرة من
اقصي البادية ولا يدخل ذكرها القرية يعني مكة ثم تكمن زمانا
طويلا ثم تخرج مرة اخري دون تلك فيعلو ذكرها في البادية
ويدخل ذكرها مكة القرية يعني مكة قال رسول الله صلي
الله عليه وسلم بينما الناس في اعظم المساجد علي الله حرمة
واكرمها المسجد الحرام لم يرعهم الا وهي ترغو بين الركن والمقام
تنفض عن راسها التراب فارفض الناس عنها شتي ومعا
وثبتت عصابة من المومنين وعرفوا انهم لم يعجزوا الله
فبدات بهم فجلت وجوههم حتي جعلتها كانها الكوكب الدري
وولت في الارض لا يدركها طالب ولا ينجو منها هارب حتي
ان الرجل ليعوذ منها بالصلاة فتاتيه من خلفه فتقول
يا فلان الآن تصلي فيقبل عليها فتسمه في وجهه ثم تنطلق
ويشترك الناس في الاموال ويصطحبون في الامصار يعرف

المومن من الكافر حتى ان المومن ليقول يا كافر اقضني حقي
وحتى ان الكافر ليقول يا مومن اقضني حقي وفي رواية
عن احمد تخرج دابة الارض ومعها عصي موسى وخاتم
سليمان فتخطم انف الكافر بالخاتم وتجلو وجه المومن
بالعصا حتى ان اهل الخوان الواحد ليجتمعون فيقول هذا
يا مومن ويقول هذا يا كافر وعن علي رضي الله عنه
انها دابة لها ريش وزغب وحافر ومالها ذنب ولها لحية
وانها تخرج حضرا بمهملة مضمومة ثم معجمة اي عدو الفرس
الجواد اي السابق الجيد وما خرج ثلثها وفي النهاية قيل
طولها ستون ذراعا ذات قوايم ووبر وقيل هي مختلفة
الخلقة تشبه عدة من الحيوانات يتصدع جبل الصفا فتخرج ج
منه ليلة جمع والناس سايرون الى منى وقيل الى ارض
الطايف ومعها عصي موسى وخاتم سليمان عليهما الصلاة
والسلام لا يدركها طالب ولا يعجزها هارب تضرب المومن
بالعصي وتكتب في وجهه مومن وتطبع الكافر بالخاتم
وتكتب في وجهه كافر وعن بعض المفسرين انها خلق
عظيم تخرج من صدع في الصفا لا يقربها احد تسم المومن
فينير وجهه وتكتب بين عينيه مومن وتسم الكافر
فيسود وجهه وتكتب بين عينيه كافر وقيل عن عبد الله
ابن عمرو بن العاص انها الجساسة المذكورة في الحديث
وعن ابن عباس انها الثعبان الذي كان في بير الكعبة ه

فاختطفته

فاختطفته العقاب وعن بعض المتاخرين الاقرب ان تكون انسانا نا
متكلما يناظر اهل البدع والكفر ويجادلهم فينقطعوا فيهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة لقوله تعالى
تكلمهم انتهى كلام السخاوي المتعلق بالدابة اقول لا حجة
في قوله تعالى تكلمهم لمن قال انها انسان متكلم فان الله
قادر على ان يجعل غير الانسان متكلما بكلام الانسان
فانه الذي انطق كل شي وان ذلك ابلغ في كونها من
الايات من كونها انسانا كما لا يخفى وايضا انها تميز المومن
من الكافر بما مر تميزا محسوسا فلا يبقى للجدال والمناظرة
معنى اذ بعد العيان لا حاجة الى البيان ويوضح عدم
كونها انسانا ما في الدر المنثور من قوله واخرج ابن
المنذر عن ابن عباس الدابة مولفة ذات زغب وريش
فيها من الوان الدواب كلها وفيها من كل امة سيما وسيماها
من هذه الامة انها تكلم بلسان عربي مبين تكلمهم بكلامها
واخرج ابن ابي حاتم وابن مردويه عن ابي الزبير انه
وصف الدابة فقال راسها راس ثور وعينها عين خنزير
واذنها اذن فيل وقرنها قرن ايل وعنقها عنق نعامة
وصدرها صدر اسد ولونها لون نمر وخاصرتها خاصرة
هرة وذنبها ذنب كبش وقوايمها قوايم بعير كل مفصل منها
اثنا عشر ذراعا يخرج معها عصي موسى وخاتم سليمان
الحديث في القاموس والايل كقنب وخلب وسيد الوعل

وهو تيس الجبل ومما يناسب ايراده ما في الدر المنثور من
قوله واخرج ابن ابي حاتم عن النزال بن سبرة قال قيل لعلي
ابن ابي طالب ان ناسا يزعمون انك دابة الارض فقال
والله ان لدابة الارض ريشا وزغبا ومالي ريش ولا زغب
وان لها حافرا ومالي من حافر وانها لتخرج حضر الفرس الجواد
ثلاثا وما خرج ثلثاها انتهى وفي ضيا السبيل قال في البحر
اختلف في ماهيتها وشكلها ومحل خروجها وعدد خروجها
ومقدار ما يخرج منها وما يفعل بالناس وما الذي تخرج به
اختلافا مضطربا معارضا بعضه بعضا ويكذب بعضه بعضا
فاطرحنا ذكره انتهى اقول اذا كانت الدابة جامعة لالوان
الدواب كلها وسيما الامم كلهم فالاوصاف المختلفة المتعارضة
وكذلك الاشكال المختلفة المتعارضة المتفرع عليها الاقوال
المتعارضة في ماهيتها كلها صادقة عليه من وجه وباعتبار
فلا منافاة بين كونها خلقا عظيما وكونها هي الجساسة
وكونها هي الثعبان لان الجساسة التي اخبر عنها تميم الداري
حيث ركب في سفينة مع ثلاثين رجلا من لخم وجذام
فلعب بهم الموج شهرا في البحر ثم الجاهم الى جزيرة في البحر
لا يعرفونها فجلسوا في قوارب السفينة فدخلوا الجزيرة
فلقيتهم دابة اهلب كثيرة الشعر فقالوا ويلك ما انت قالت
انا الجساسة الى اخر القصة جاز ان تكون هي الثعبان
المختطف شكله الله بذلك الشكل الذي راوه وانطقه بما
انطقه

انطقه ثم اذا اراد الله اخراجه شكله بشكل جامع لجميع الوان
الدواب اعظم من شكله الاول لان المحل قابل والقدرة كاملة
شاملة ومن استبعد نحو قوله صلى الله عليه وسلم يحشر ما
بين السقط الى الشيخ الفاني المومنون منهم ابناء ثلاث
وثلاثين سنة في خلق ادم وحسن يوسف وقلب ايوب
مردا مكحلين اولي افانين قيل يا رسول الله كيف بالكافر
قال يعظم للنار حتى يصير غلظ جلده اربعين باعا وحتى
يصير ناب من انيابه مثل احد رواه الطبراني في الكبير
وابن مردوية عن المقدام بن معدي كرب كما في الجامع
الكبير لم يستبعد من قدرة الله تعالى ان يشكل دابة
مخصوصة باشكال مختلفة كما وكيفا في اوقات متعددة
فيكون كل قول اخبارا عن بعض اشكالها في بعض الاوقات
والقول الجامع هو المخبر عن الشكل الجامع فصح ان يكون
الخلق العظيم والجساسة والثعبان وغير ذلك مما قيل فيها
كلها شيا واحدا في الاصل يتشكل باشكال مختلفة في اوقات
عديدة حسبما تقتضيه الحكمة البالغة ولكن من قال انه
انسان فقد افصح عن مستنده وهو انها تكلم الناس وقد
عرفت انه ليس بناهض وانه استنباط معارض للوارد من
غير مستند معتمد فلا يلتفت اليه والله اعلم ثم نقول وحيث
ورد في المرفوع ان لها ثلاث خرجات من ثلاث محلات ومن
المذكور في الاصول ان العدد لا مفهوم له على ما هو حاصل

المحصول واختاره البيضاوي في المنهاج حيث قال والتخصيص
بالعدد لا يدل على الزائد والناقص اي تخصيص عدد بالذكر
لا يدل على انتفا الحكم الثابت له عن الزائد عليه والناقص
عنه فيجوز ان يكون لها اكثر من ثلاث خرجات كل خرجة من
محل فيصح خروجها من كل محل ذكروه وكذلك الاختلاف في
طولها وغيره فان الاقل لا ينافي الاكثر بنا على ان العدد
لا مفهوم له ولا مانع ان تخرج بكل ما ذكر انها تخرج به وان
تفعل بالناس ما قيل وان كانت متعارضة ظاهر الجواز ان
تفعل بكل طايفة امرا مخصوصا والله اعلم قال الحافظ
السخاوي في اخر كلامه على الايات الخمسة المذكورة اعني
خروج الدجال ونزول عيسى وفتح ياجوج وماجوج
وخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها وبالجملة فالوارد
في كون اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج ج
الدابة مع صحته لا ينافيه الوارد في كون اولها الدجال
ونزول عيسى وخروج ياجوج وماجوج لحمله فيها على الامور
المالوفة لانه شي مشاهد بخلافه فيهما فليس بمالوف بل
هو مخالف للعادات المستقرة اذ خروج الدابة على شكل
غريب غير مالوف ومخاطبتها الناس ووسمها اياهم بالايمان
والكفر امر خارج عن مجاري العادات وذلك اول الايات
الارضية كما ان طلوع الشمس من مغربها على خلاف
عادتها المالوفة اول الايات السماوية فهما اول بهذا التاويل

واخر

واخر على الاطلاق كما مشى عليه الحاكم واقره تلميذه البيهقي
ناصر السنة ثم جنح اليه ابن كثير ووقوعها مترادفة كالحامل التم
اي التي شارفت الوضع قال شيخنا يعني الحافظ ابن حجر
العسقلاني والذي ترجح من مجموع الاخبار ان خروج
الدجال اول الايات العظام المؤذنة بتغير الاحوال العامة
في معظم الارض وينتهي بموت عيسى وان طلوع الشمس من
المغرب اول الايات العظام المؤذنة بتغير احوال العالم العلوي
وينتهي ذلك بقيام الساعة فلعل خروج الدابة يقع في ذلك
اليوم الذي تطلع فيه الشمس من المغرب وقد ثبت انهما
اعني طلوع الشمس وخروج الدابة ضمن اول الايات فايهما
خرج قبل فالاخر منه قريب قال الحاكم والذي يظهر ان
طلوع الشمس سبق خروج الدابة ثم تخرج الدابة ذلك اليوم
او الذي يقرب منه قال شيخنا والحكمة فيه ان عند طلوع
الشمس من المغرب يغلق باب التوبة وتخرج الدابة تميز
المومن من الكافر تكميلا للمقصود من اغلاق باب التوبة
واما قوله صلى الله عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تحشر
الناس من المشرق الى المغرب فقد جا في حديث عند مسلم
انها اخر الايات ولفظه اطلع النبي صلى الله عليه وسلم ونحن
نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن
تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن

مريم وياجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق
وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من
اليمن فتطرد الناس الي المحشر ونجمع بينهما بان اخريتها باعتبار
ما ذكر معها من الايات واوليتها بانها اول الايات التي لاشي
بعدها من امور الدنيا اصلا بل يقع بانتهايها النفخ في الصور
بخلاف ما ذكر معها فانه يبقي بعد كل اية منها اشيا من امور
الدنيا الي هنا كلام السفاريني اقول ما جا في حديث
مسلم نار تخرج من اليمن فتطرد الناس الي المحشر الذي
هو ارض الشام وما في الحديث السابق عليه نار تحشر
الناس من المشرق الي المغرب ولا شك ان المخرج والمحشر
في الحديث الاول غير المخرج والمحشر في الثاني واختلاف
محل الخروج مع اختلاف المحشر يدل علي ان النار الاولي غير
الثانية فان كان علم الله سبقه بان في الواقع نارين فلا
منافاة ولا حاجة الي الجمع الذي ذكره السفاريني وان لم يكن
في علم الله الا نار واحدة فجمع السفاريني موجه لان الريح
التي تهب فتقبض ارواح المومنين بعدها كما سياتي هـ
وكذلك ما تضمنه حديث ابي هريرة عند الحاكم اخر من يحشر
راعيان من مزينة يريدان المدينة ينعقان بغنمهما
فيجدانها وحوشا حتي اذا بلغا ثنية الوداع خرا علي وجوههما
انتهي وهو انقلاب غنمهما وحوشا بعدها ايضا لكونه يعقبه
خرورهما علي وجوههما اما من الصعقة عند النفخة الاولي

كما

كما في السراج المنير او من هبوب تلك الريح والله اعلم واما
الجمع بين حديث تخرج نار قبل يوم القيامة من حضرموت
فتسوق الناس وفي لفظ تخرج نار من قعر عدن ترحل
الناس الي المحشر وحديث نار تحشر الناس من المشرق
الي المغرب فبانه يقال ان الشام الذي هو المحشر مغرب
بالنسبة الي المشرق فيكون ابتدا خروجها من قعر عدن
من اليمن فاذا خرجت بعثت الي المشرق فتحشر اهله الي
المغرب الذي هو الشام وهو المحشر ايضا والله اعلم ثم
قال السفاريني وبعد موت عيسي صلي الله عليه وسلم
تهب ريح فتقبض ارواح المومنين وقد ثبت في الصحيح
ان الله يبعث ريحا من اليمن وفي رواية من قبل
الشام فانه في حديث يخرج الدجال في امتي فيبعث
الله عيسي بن مريم فيطلبه فيهلكه ثم يمكث الناس سبع
سنين ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقي
علي وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير
من ايمان الا قبضته الحديث قال السفاريني ولا مانع
من المجي منهما معا او يكون ابتداها من احد الاقليمين
ثم تجي من الاخر ويتصل ذلك وينتشر وتلك الريح الين من
الحرير فلا تدع احدا في قلبه مثقال حبة من ايمان الا
قبضته ثم قال نقلا عن النووي واما الحديث الاخر لا يزال
طايفة من امتي ظاهرين علي الحق الي يوم القيامة

حتي ياتي امر الله فليس محالا لان معناه انهم لا يزالون على
الحق حتي تاتيهم هذه الريح اللينة قرب القيامة وعند تظاهر
اشراطها فاطلق فيه بقاءهم الى قيام الساعة على اشراطها ودنو ها
المتناهي في القرب قال وقريب منه قول شيخنا امر الله هو
هبوب تلك الريح الاتي بعد وقوع الايات العظام التي يعقبها
قيام الساعة ولا يتخلف عنها الا شيا يسيرا فيكون الظهور
قبل هبوبها فاما بعده فلا يبقى الا الشرار وليس فيهم مومن
فعليهم تقوم الساعة وعلى هذا فاخر الايات المؤذنة بقيام
الساعة هبوب تلك الريح انتهي وعند ذا اي عند وقوع اول
اية من هذه الايات العظام المشهورة بقرينة ما ياتي تتابع
الايات قال السخاوي وثبت ان الايات العظام مثل السلك اذا
انقطع تناثر الخرز بسرعة بل قيل كما في مرسل لابي العالية
ان بين اول الايات واخرها ستة اشهر يتتابعن كتتابع
الخرزات في النظام وفي موقوف عن ابي هريرة انها ثمانية
اشهر ويشهد لتواليها الايات خرزات منظومات في سلك
اذا انقطع السلك تبع بعضها بعضا وفي رواية بين يدي
الساعة عشر ايات كالنظم في الخيط اذا سقط منها واحدة توالت
قال وبهذا كله يستدل على عدم صحة رفع يبقى الناس بعد
طلوع الشمس عشرين ومائة سنة ولكن يمكن الجواب بانها
تمر سريعا كمقدار مرورها اشهرا قبل ذلك فقد صح في
المرفوع لا تقوم الساعة حتى يكون السنة كالشهر وفيه والبوم

قوله تتابع اصله تتتابع الايات فاسقطت التا الاولى فهو مضارع لا ماضي والايات فاعله م

كاحتراق

كاحتراق السعفة واليه الاشارة في بعض الروايات بتقارب
الزمان ونقص السنين انتهي ويتلوها اي يتلوها من
التلو كالسمو وهو التبع وحذف الواو للضرورة اي ويتبع
تلك الايات العظام المتتابعة التي بين يدي الساعة وهو
قرينة على ان المشار اليه بذا فيما مر من قوله وعند ذا تتابع
الايات وقوع اول الايات كما مر تفسيره به النفخ اي نفخ
اسرافيل في الصور النفخة الاولى التي للصعق فلا يسمعه
احد الا اصغى واول من يسمعه رجل يلوط حوضه فيصعق
ثم لا يبقى احد الا صعق الا من شاء الله فعلى هذا فقوله
لمن قدما توا تعبير عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه
اي لمن يريد الله ان يصعقوا ويموتوا بتلك النفخة من
الاحيا بقرينة قوله الاتي ثم تليها نفخة القيام وهو ظاهر
فهذه الجملة كلها ترى من قبل نفخة القيام التي هي النفخة
الثانية التي لاحيا من قد مات لا امرا فيه لمومن ثم تليها
نفخة القيام التي يحيي الله بها كل ميت ليحشر والربنا يحشر
الانام فقوله لربنا متعلق بيحشر واحذوفا مدلولا عليه
بيحشر الانام او متعلق بالقيام ويوضحه قوله تعالى يوم
يقوم الناس لرب العالمين قال تعالى ونفخ في الصور اي
المرة الاولى فصعق من في السموات ومن في الارض خروا
ميتا او مغشيا عليهم الا من شاء الله الشهدا او جبريل وميكا
وملك الموت واسرافيل وحملة العرش او موسى روايات

يل

ويمكن ان الكل مستثني اذ لا منافاة ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم
قيام من قبورهم او متوقفون ينظرون ومما ينبغي التنبيه
عليه من الفوايد الغريبة ان الشيخ محي الدين قدس سره
ذكر في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات انه من رجال
الله اربعة انفس هم رجال الهيبة والجلال وهم الذين يمدو
الاوتاد الواحد من هولا الاربعة هو من استثني الله
تعالى في قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الارض الا من شاء الله انتهى والله اعلم وبين نفخ
الموت والقيام مدة الاربعين بنقل حركة الهمزة الى اللام
من اعوام في الدر المنثور واخرج البخاري ومسلم وابن جرير
وابن مردوية عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم بين النفختين اربعون قالوا يا ابا هريرة
اربعون يوما قال ابيت قالوا اربعون شهرا قال ابيت قالوا
اربعون عاما قال ابيت الحديث واخرج ابن ابي داود في
البعث وابن مردوية عن ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال ينفخ في الصور والصور كهيئة القرن فصعق
من في السموات ومن في الارض وبين النفختين اربعون
عاما الحديث فصل ثم الذي يلقون بعد الموت من
السوال اي سوال الملكين للميت في القبر عن ربه وعن دينه
وعن نبيه كما في رواية جابر بن عبد الله عند البيهقي
وغيره وعن انس رفعه عند الديلمي انهما يسالانه من

ربك

ربك ومن نبيك وما امامك وعن ابن عباس انه اذا قال في
جواب من نبيك محمد يقال له وما علمك فيقول عرفته وامنت
به وصدقته بما جاء به من الكتاب وعن ابن عباس ايضا
انهما يقولان بعد قوله محمد ما شهادتك فيقول اشهد ان
لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وعن ابن عباس
ايضا انهما يقولان بعد قوله محمد وما يدريك قال قرات
كتاب الله وامنت به وصدقت ويشهد انه عندها وهي
اشد فتنة تعرض على المومن فينادي من السما ان قد
صدق عبدي الحديث وعن ابي هريرة فيقال له ما تقول
في هذا الرجل الذي كان فيكم يعني النبي صلى الله عليه وسلم
فيقول اشهد انه رسول الله جانا بالبينات من عند ربنا
فصدقناه واتبعناه فيقال صدقت الحديث والجواب التثبت
عنه بمن ثبته الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة
حق فيومن العبد به يقينا اي يصدق بما سيل عنه من
ربه ونبيه ودينه العبد الكامل الذي هو المومن والموقن
بما سيل عنه قبل موته تصديقا يقينيا لا ظنيا ولا يقع في
شك منه وبا اليقين ربنا يقينا يحفظنا حتى نكون من
الذين يثبتهم الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي
الاخرة فنقول في الجواب اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وضده اي ضد التصديق
بما سيل عنه من ربه ونبيه يكون فيمن خذلا ولم يوفق

للتصديق من كل من بلغته دعوة الاسلام نطق بكلمة الشهادة
اولم ينطق فيعم المنافق والكافر الذي لم ينطق بالكلمة كما في
صحيح البخاري في باب ما جاء في عذاب القبر عن انس مرفوعا
ان العبد اذا وضع في قبره وتولي عنه اصحابه انه ليسمع
قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان ما كنت تقول في
هذا الرجل لمحمد صلي الله عليه وسلم الي ان قال واما المنافق
والكافر فيقال ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول لا ادري
كنت اقول ما يقول الناس الحديث حيث جمع بين المنافق
والكافر بواو العطف والاصل في الاصل المغايرة فيدل
علي ان كلا من المنافق والكافر الذي لم ينطق بالكلمة وقد
بلغته الدعوة يسئل ويؤيده قوله تعالي يثبت الله الذين
امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة ويضل
الله الظالمين حيث ذكر الظالمين في مقابلة الذين امنوا
والظالم يعم الكافر والمنافق وقوله تعالي ومن اعرض عن
ذكري فان له معيشة ضنكا فقد اخرج الطبراني في الاوسط
بسند حسن وابن حبان في صحيحه وغيرهما من حديث
ابي هريرة مرفوعا واما الكافر فيقال له ما تقول في هذا
الرجل الذي كان فيكم وما تشهد به فلا يهتدي لاسمه الي
ان قال فيضيق عليه قبره حتي تختلف اضلاعه فذلك قوله
تعالي ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا الحديث
فان من اعرض عن ذكر الله لا يختص بالمنافق بل يعم

كل

كل من بلغته دعوة الاسلام ولم يصدق مع ان الحديث
بلفظ واما الكافر الشامل للمنافق وغيره فتخصيصه باهل
الشك من اهل القبلة كما نقله السيوطي عن حماد بن سلمة
وابي عمر الضرير لا موجب له ويزيده تاييدا قوله تعالي
ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء الاية فقد اخرج
الامام احمد بسند رجاله رجال الصحيح والحاكم وصححه
وغيرهما من حديث البرا الطويل رفعه وان العبد الكافر
اذا كان في انقطاع من الدنيا الي ان قال فيقول الله
عز وجل اكتبوا كتابه في سجين في الارض السفلي ثم يطرح
روحه طرحا ثم قرا رسول الله صلي الله عليه وسلم ومن
يشرك بالله فكانما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوي
به الريح في مكان سحيق فتعاد روحه في جسده هـ
ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له من ربك فيقول
هاه هاه لا ادري الحديث فان الاية بلفظ من يشرك
والحديث بلفظ الكافر واما ما رواه البخاري في باب
خفق النعال من حديث انس مرفوعا بلفظ واما
الكافر او المنافق بلفظ او فلا ينافي رواية الواو لانه
التردد اما للشك او لمنع الخلو فان كان الاول فالمحفوظ
اما الكافر فهو صريح في المقصود او المنافق فلا دلالة
في الحديث علي الانحصار فيه اذ غايته افراد المنافق
بالذكر وهو لا ينافي ان يسئل غيره من الكفار وان كان

الثاني جاز الجمع بينهما في السوال تحقيقا بمعني منع الخلو وعلي
التقديرين لا منافاة بين الروايتين ومنه يظهر ان
اعتراض السيوطي علي القرطبي وابن القيم لم يقع في محله
حيث قال في شرح الصدور قال ابن عبد البر لا يكون السوال
الا لمومن اومنافق ماكان منسوبا الي دين الاسلام
بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسيل وخالفه القرطبي
وابن القيم وقالا الاحاديث السوال فيها التصريح بان الكافر
والمنافق يسيلان قلت ما قالاه ممنوع فانه لم يجمع بينهما
في شي من الاحاديث وانما ورد في بعضها ذكر المنافق
وفي بعضها بدله الكافر وهو محمول علي ان المراد به
المنافق بدليل قوله في حديث اسما واما المنافق او
المرتاب ولم يذكر الكافر انتهي وذلك مما تبين ان حديث
انس في الصحيح فيه الجمع بين المنافق والكافر بالواو
العاطفة وهو اول حديث اورده السيوطي في باب فتنة
القبر وسوال الملكين في كتابه شرح الصدور ولكن الله
تعالي وما تذكرون الا ان يشاء الله ولا دليل في حديث يقول
اسما علي حمل الكافر علي المنافق اذ ليس فيه الا الترديد
بين المنافق والمرتاب فان قلنا انه الترديد للشك وان
المنافق والمرتاب متساويان فغايته ان يكون كرواية
الترمذي في افراد المنافق بالذكر ولا دليل في ذلك علي
انحصار السوال فيه بما مر وان قلنا بان المرتاب اعم لجواز
ان

ان بعض من بلغته دعوة الاسلام ولم ينطق بالكلمة لا يكون
جازما بالتكذيب وان قلنا ان الترديد لمنع الخلو فالامر
اوضح اذ غاية ما فيه الترديد بين المنافق وبين
الكافر المرتاب وقد تبين ان افراد المنافق بالذكر لا يدل
علي انحصار السوال فيه فكيف اذا ذكر معه بعض الكفار
ثم السوال عند السيوطي ليس وجه الحكمة فيه منحصرا
في امتحان المسلم الخالص من المنافق حتي يكون موجبا
لحمل الكافر علي المنافق فانه قال في رسالته التي سماها
طلوع الثريا باظهار ماكان خفيا انما المقصود من
السوال امور احدها اظهار شرف النبي صلي الله
عليه وسلم وخصوصيته ومزيته علي ساير الانبيا
فان سوال القبر انما جعل تعظيما له وخصوصية شرف
بان الميت يسيل عنه في قبره انتهي وهذا جار في كل من
بلغته دعوة الاسلام وقد جري عليه السيوطي رحمه
الله تعالي في تكملة تفسير الجلال المحلي حيث قال في قوله
تعالي يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت هو كلمة
التوحيد في الحياة الدنيا وفي الاخرة اي في القبر لما
يسالهم الملكان عن ربهم وعن دينهم وعن نبيهم فيجيبون
بالصواب كما في حديث الشيخين ويضل الله الظالمين
الكفار فلا يهتدون للجواب بالصواب بل يقولون
لا ندري كما في الحديث انتهي وقد قال في الخطبة ه

وتتميم ما فاته بتتمة على نمطه من ذكر ما يفهم به كلام الله
تعالى والاعتماد على ارجح الاقوال انتهى فالحمد لله الخلاق
على الوفاق قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في فتح
البارى في باب ما جا في عذاب القبر قوله واما المنافق
والكافر في هذه الطريق بواو العطف وتقدم في باب
خفق النعال واما الكافر او المنافق بالشك وساق
روايات مختلفة لفظا فقال وفي رواية ابي داود ان
الكافر اذا وضع وكذا لابن حبان من حديث ابي هريرة
وكذا في حديث البرا الطويل وفي حديث ابي سعيد عند
احمد وان كان كافرا او منافقا بالشك وكذا في حديث
اسما فان كان فاجرا او كافرا وفي الصحيحين من حديثها
واما المنافق او المرتاب وفي حديث جابر عند عبد
الرزاق وحديث ابي هريرة عند الترمذى واما المنافق
وفي حديث عايشة عند احمد وابي هريرة فان كان
من اهل الشك ثم قال فاختلفت هذه الروايات لفظا وهي
مجتمعة على ان كلا من الكافر والمنافق يسال ففيه
تعقب على من زعم ان السوال انما يقع على من يدعي
الايمان ان محقا وان مبطلا ومستندهم في ذلك ما
رواه عبد الرزاق من طريق عبيد بن عمير احد كبار
التابعين قال انما يفتن رجلان مومن ومنافق واما
الكافر فلا يسيل عن محمد ولا يعرفه وهذا موقوف ه

والا

والاحاديث الناصة على ان الكافر يسيل مرفوعة مع كثرة
طرقها الصحيحة فهي اولى بالقبول وجزم الترمذى الحكيم
بان الكافر يسال انتهى **والله يحفظنا بلا حول ولا** قوة الا
بالله العلي العظيم فانه قد انعم علينا وهدانا للاسلام
والايمان به وبرسوله وبجميع ما جا به من عند الله ه
ونسال الله تمام نعمته وقد قال صلى الله عليه وسلم من
انعم الله عليه نعمة فاراد بقاها فليكثر من قول لا حول
ولا قوة الا بالله وايضا قد قال صلى الله عليه وسلم ان
الله عز وجل ليصدق عبده اذا قال لا اله الا الله واذا
قال لا حول ولا قوة الا بالله لم تمسه النار رواه الحاكم
في تاريخه واسمعيل بن عبد الغافر الفارسي في ه
الاربعين والديلمي عن ابي هريرة على ما في الجامع
للسيوطي ومن لوازم ذلك انه لا يكون مخذولا بل موفقا مصدقا
فالقبر للكريم المومن الموقن ان اكرمكم عند الله
اتقاكم فكل تقي كريم وادنى مراتب التقوى هو التقوى
عن الشرك فكل مومن موحد تقي **فضلا** لا وجوبا
عليه تعالى **روضة والعكس** اي عكس الكريم المومن
وهو المنافق والكافر **في مزلة** في بقعة زلل وزلق في
المنطق فلا يصيب في الجواب فيترتب عليه العقاب ه
ونعوذ بالله من ذلك ونساله العفو والعافية ه
والتثبيت امين **ودحض** يقال مكان دحض اي زلق

فهو في معنى المزلة في الجامع الكبير القبر حفرة من جهنم او روضة
من رياض الجنة رواه البيهقي في كتاب عذاب القبر عن ابن عمر
أَعَاذَنَا اللهُ مِنَ المَكَارِهِ ، وَحَالَ بَيْنَنَا وَبَين كُلِّ كَارِهِ ، اي كل
ذي كراهة اي كل ما له نسبة الي الكراهة بتعلق كراهة النفس
به فيرجع الي معني المكروه فَالموتُ حَقٌّ ثابتة لازمة لكل
نفس قال تعالي كل نفس ذايقة الموت وَكَذَا السُّوَالُ اي سوال
الملكين قال السيوطي في شرح الصدور قال القرطبي جا في
رواية سوال ملكين وفي اخري ملك واحد ولا تعارض اذ
لجواز انه ياتي الاثنان ويكون السايل احدهما قلت ويوضحه
ان حديث جابر الذي فيه جاءه ملك شديد الانتهار فيه
بعد روية مقعده فيقول المومن دعوني ابشر اهلي بلفظ
الجمع والله اعلم وفي حديث انس رفعه يدخل منكر ونكير
علي الميت في قبره الخ قال الحكيم الترمذي وسميا منكرا
ونكيرا لان خلقهما لا يشبه خلق الادميين ولا خلق الملايكة
ولا خلق الهوام بل هما خلق بديع وليس في خلقتهما انس
للناظرين قال السيوطي وهذا يدل علي ان الاسم منكر بفتح
الكاف وهو المجزوم في القاموس ثم قال السيوطي قال
الحليمي من اصحابنا في منهاجه والذي يشبه ان يكون ملا يكة
السوال جماعة كثيرة سمي بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا ويبعث الي
كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل عليه لكتابة اعماله ملكان
انتهي قلت ويحتمل ان يكونا اثنين فقط ويتعددا امثالهما
عند

عند الاحتياج بتعدد الاموات فان الله مكن الملايكة للطافتها
من التمثل والله اعلم ثم الاحاديث الدالة علي سوال الملكين
لكل منسوب الي الاسلام او بلغته الدعوة تخصصها احاديث وردت
بان بعض الاموات لا تنالهم فتنة القبر ولا ياتيهم الفتانات
منهم الشهدا ومن لقي العدو فصبر حتي يقتل او يغلب ومن
مات مرابطا ملازما ثغور المسلمين بنية الجهاد وحديث
من مات مريضا مات شهيدا تصحيف مرابطا باتفاق
الحفاظ كما قال السيوطي ومن قرا سورة الملك كل ليلة ومن
قرا الم السجدة وتبارك قبل النوم ومن مات يوم الجمعة او
ليلة الجمعة قال الحكيم والصديقون وقال الحافظ ابن
حجر في كتابه بذل الماعون في فضل الطاعون ان الميت
بالطعن لا يسال لانه نظير المقتول في المعركة وان الصابر
في الطاعون محتسبا يعلم انه لا يصيبه الا ما كتب الله له
اذا مات فيه بغير الطعن لا يفتن ايضا لانه نظير المرابط
قال السيوطي وهو متجه جدا وسيل الحافظ ابن حجر عن
الاطفال هل يسالون فاجاب بان الذي يظهر اختصاص
السوال بمن يكن مكلفا قال السيوطي وحكي ابن القيم في
المسيلة قولين للحنابلة احدهما نعم والثاني لا قال السيوطي
والثاني هو الصحيح بل الصواب والجواب عن دليل الاول
انه صلي الله عليه وسلم صلي علي صبي فقال اللهم قه عذاب
القبر ان المراد بالعذاب الوحشة والضغطة التي تعم الاطفال

وغيرهم لا العقوبة ولا السوال قال وقد قال النسفي في بحر
الكلام الانبيا واطفال المومنين ليس عليهم حساب ولا
عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير وقد جزم اصحابنا الشافعية
بان الطفل لا يلقن وهو دليل علي ان الاطفال لا يسيلون
والله اعلم قال السيوطي واخرج ابو نعيم في الحلية عن
عبد الله بن الشخير قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
من قرا قل هو الله احد في مرضه الذي يموت فيه لم
يفتن في قبره وامن من ضغطة القبر وحملته الملايكة
باكفها حتي تجيزه من الصراط الي الجنة وفي الدر المنثور
واخرج البخاري ومسلم وابو داود والنسايي وابن مردويه
من طريق قتادة عن انس قال قال رسول الله صلي الله
عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولي عنه اصحابه
انه ليسمع قرع نعالهم ياتيه ملكان فيقعدانه فيقولان
له ما كنت تقول في هذا الرجل زاد ابن مردوية الذي
كان بين اظهركم الذي يقال له محمد قال فاما المومن
فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الي
مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة
قال النبي صلي الله عليه وسلم فيراهما جميعا قال قتادة
وذكر انه يفسح له في قبره سبعون ذراعا ويملا عليه خضرا
الي يوم يبعثون واما الكافر والمنافق فيقال له ما
كنت تقول في هذا الرجل فيقول لا ادري كنت اقول ما
يقول

يقول الناس فيقال لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق من
حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وفي
الجامع للسيوطي فتنة القبر في فاذا سيلتم عني فلا تشكوا
رواه الحاكم عن عايشة وعند احمد والبيهقي بسند صحيح عن
عايشة فاما فتنة القبر فبي تفتنون وعني تسالون الحديث
واخرج الطبراني عن ابي رافع ان رسول الله مر علي قبر
فقال اف اف اف فقلت يا رسول الله بابي انت وامي ما
معك غيري فمني افقت قال لا ولكني افففت عن صاحب
هذا القبر الذي سيل عني فشك في وعن ابي رافع ايضا
عن الترمذي والطبراني والبيهقي قال بينا انا مع رسول
الله صلي الله عليه وسلم في بقيع الغرقد وانا امشي خلفه
اذ قال لا هديت ولا اهتديت قلت علي يا رسول الله قال
لست اياك اريد ولكن اريد صاحب هذا القبر سيل عني
فزعم انه لا يعرفني فاذا قبر مرشوش عليه ماحين دفن
صاحبه اقول وما يروي اكثروا من الصلاة علي فان
اول ما تسالون في القبور عني فيه اشارة الي ان من
اكثر من الصلاة عليه لم يشك فيه ذلك اليوم ويشير اليه
قوله صلي الله عليه وسلم يا ايها الناس ان انجاكم يوم
القيامة من اهوالها ومواطنها اكثركم علي صلاة في
دار الدنيا الحديث رواه الديلمي من حديث انس اللهم
فصل علي سيدنا محمد وعلي اله وصحبه وعلي سائر

الانبيا والمرسلين عدد خلقك ورضا نفسك وزنة عرشك ومدا
كلماتك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون وسلم
تسليما واخرج الحكيم عن سفيان الثوري قال اذا سيل الميت
من ربك ترايا له الشيطان في صورة فيشير الي نفسه اني
انا ربك قال الحكيم ويويده من الاخبار قوله صلى الله
عليه وسلم عند دفن الميت اللهم اجره من الشيطان اي وهو
ما رواه ابن ماجه والبيهقي عن سعيد بن المسيب عن
ابن عمر مرفوعا فلو لم يكن للشيطان هناك سبيل ما دعا
النبي صلى الله عليه وسلم بذلك انتهى قلت يحتمل انه لهذا
يقال له كما في حديث ابي هريرة عند ابن ماجه هل رايت
الله فيقول لا ينبغي لاحد ان يرى الله الحديث فانه
يجوز ان يراد هل رايت الله قبل الموت او هل رايت الله
الي الآن فعلى الاول جوابه ظاهر وعلى الثاني يكون
معناه لا ينبغي ان يرى اي على هذا الوجه المشهود في
القبر الآن لانه ابتلاء وفتنة فلا يكون المشير الي نفسه بانه
الرب ربا لا مطلقا والله اعلم **والبعث** قال تعالى واقسموا
بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه
حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون ليبين لهم الذي يختلفون
فيه وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين انما قولنا لشي
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقال تعالى اولم يرى
الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين
وضرب

وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وفي
الدر المنثور اخرج ابن جرير وابن المنذر وابن ابي
حاتم والاسمعيلي في معجمه والضيا في المختارة والحاكم
وصححه وابن مردوية والبيهقي في البعث عن ابن
عباس قال جا العاصي بن وايل الي رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعظم حايل ففتته بيده فقال يا محمد ايحيي الله
هذا بعد ما ارى قال نعم يبعث الله هذا ثم يميتك ثم يحييك
ثم يدخلك نار جهنم فنزلت الايات من اخر يس اولم يرى
الانسان الي اخر السورة اقول وهذا نص صريح في
الحشر الجسماني لا يقبل التاويل اصلا وثم في قوله صلى الله
عليه وسلم نعم يبعث الله هذا ثم يميتك لترتيب الاخبار لا الترتيب
الحكم على حد قولهم بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس
اعجب اي ثم اخبرك ان الذي صنعته امس اعجب فقوله
نعم يبعث الله هذا اي ثم اخبرك انه يميتك الي اخره **والميزان**
قال الجلال الدواني رحمه الله وهو عبارة عما يعرف به
مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نومن
به ونفوض كيفيته الي الله تعالى ثم قال الميزان عند
بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروي
في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين
القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان قال وقيل

يوزن صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورية
والسيات اجساما ظلمانية انتهي وقال الحافظ ابن حجر
العسقلاني في فتح الباري في باب قول الله تعالي ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة من كتاب التوحيد وهو
اخر ابواب الجامع الصحيح للبخاري ما نصه واختلف
في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا او
لكل عمل ميزانا فيكون حقيقة او ليس هناك الا ميزان
واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال او الاشخاص ويدل
علي تعدد الاعمال قوله تعالي ومن خفت موازينه
ويحتمل ان يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالي كذبت قوم
نوح المرسلين مع انه لم يرسل اليهم الا واحد قال والذي
يترجح انه ميزان واحد ولا يشكل بكثرة من يوزن عمله
لان احوال القيامة لا تكيف باحوال الدنيا ثم قال
قال ابو اسحق الزجاج اجمع اهل السنة علي الايمان بالميزا ت
وان اعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له
لسان وكفتان ويميل بالاعمال ثم قال واخرج ابو القسم
اللالكايي في السنة عن سلمان قال يوضع الميزان وله
كفتان لو وضع في احدهما السموات والارض ومن فيهن
لوسعته وقال الطيبي قيل انما توزن الصحف واما الاعمال
فانها اعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند
اهل السنة ان الاعمال حينيذ تجسد او تجعل في اجسام
فيصير

فيصير اعمال الطايعين في صورة حسنة واعمال المسيين في
صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي يوزن
الصحايف التي تكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال
يوزن صحايف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف
اجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة
الذي اخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه
فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة انتهي قال
ابن حجر والصحيح ان الاعمال هي التي توزن وقد اخرج
ابوداود والترمذي وصححه وابن حبان عن ابي الدردا
عن النبي صلي الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان
يوم القيامة اثقل من خلق حسن وفي حديث جابر
رفعه يوضع الميزان يوم القيامة فتوزن الحسنات
والسيات فمن رجحت حسناته علي سياته مثقال حبة
دخل الجنة ومن رجحت سياته علي حسناته مثقال
حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسياته قال
اوليك اصحاب الاعراف اخرجه خثيمة في فوايده وعند
ابن المبارك في الزهد نحوه موقوفا الي هنا كلام الحا مظ
ابن حجر في فتح الباري اقول وبالله التوفيق الذي
قاله القرطبي من ان صحايف الاعمال اذا كانت هي الموزونة
وهي اجسام ارتفع الاشكال فيه نظر وذلك لان
الصحف ليست محسوسة في الدنيا بالضرورة ويوضحه

ما اخرج ابو نعيم والديلمي عن معاذ بن جبل مرفوعا ان
الله لطف الملكين الحافظين حتي اجلسهما علي الناجذين
وجعل لسانه قلمهما وريقه مدادهما واخرج ابن ابي
الدنيا في الصمت عن علي قال لسان الانسان قلم الملك
وريقه مداده اه اوردهما السيوطي في الدر المنثور في
قوله تعالي اذ يتلقي المتلقيان عن اليمين وعن الشمال
قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ولا شك
ان الانسان ليس في وسط فمه صحيفة محسوسة فهي
صحيفة معنوية اي غير محسوسة عادة في الدنيا فان
قال انها تتجسد في الاخرة وتظهر في صورة الاجسام
فقد لزمه القول بتجسيد المعاني وجعل غير المحسوس
محسوسا ومن لا يقول به في الاعمال لا يقول به في
الصحف ايضا بلا شبهة فالاشكال باق عنده ومن
قال به في الاعمال لا يحتاج الي هذا والله اعلم وقال
الحافظ السيوطي في رسالة له الفها جوابا عما استشكله
بعضهم من تجسد الاعمال وتجسد الموت حيث يجاء به في
صورة كبش ويذبح ما نصه اقول التحقيق الشامل لذلك
ولغيره ان جميع المعاني المعقولة عندنا متصورة عند
الله تعالي بصورة الاجسام ومتشخصة بصورة الاشخاص
وان كنا لا نحس ذلك لكوننا محجوبين عنه وقد عد ارباب
الحقيقة نفعنا الله بهم وحشرنا في زمرتهم من وجوه
الكشف

الكشف الاطلاع علي صور المعاني المعقولة في هيئة الاشخاص
المتشخصة قال وهذا الذي ذكروه وجدت الاحاديث
النبوية ناطقة به وشاهدة له وذكر ايضا ان رؤيا
المنام من ذلك فان الرائي يري في منامه اجساما
فتاول باعراض فتلك الاجسام المرئية هي صور تلك
الاعراض المعبر عنها في عالم الملكوت قال وها انا اسرد
الاحاديث حديثا حديثا في هذه الكراسة لينتفع بها من
يقف عليها وبالله التوفيق ثم ساق احاديث في تجسد
الايمان والسكينة والصلاة والصيام والذنوب والخطايا
والرحم والاذكار واللعنة والمعروف والمنكر والايام وغير
ذلك فجزاه الله عنا وعن المسلمين خيرا اقول من تامل
تلك الاحاديث وما في معناها مما لم يذكر السيوطي في
تلك الرسالة وذكرها في ساير كتبه لا ينبغي ان يتوقف
في التصديق بتجسد الاعمال اصلا وحينئذ فلا اشكال
في وزن الاعمال وان كانت اعراضا في موطن صدورها
عن العامل وعالم الحس فانها تتجسد في عالم المثال
بعد ما تصدر عن عاملها ومرتبة عالم المثال بين
عالم الارواح وعالم الحس ونسبة خيال الانسان الي
عالم المثال نسبة الجداول الي النهر العظيم الذي منه
تفرعت فلهذا تتجسد المعاني في خيال الانسان ايضا قال
بعض المحققين ان حقيقة البرزخ حاجز معقول بين

متجاورين ليس عين احدهما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل
بين الظل والشمس وليس الا المثال قال والي مثل هذه
الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد موته فيري
الاعراض صورا قايمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسا دا
حاملة ارواحا لايشك فيها والمكاشف يري في يقظته
ما يراه النايم في نومه والميت بعد موته كما يري في
الاخرة صور الاعمال توزن مع انها اعراضا ويري الموت
كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن
الناس من يدركه بعين الحس ومنهم من يدركه بعين
الخيال اعني في حال اليقظة واما في حال النوم فبعين
الخيال قطعا انتهي قال السيوطي واخرج سعيد بن منصور
عن عبد الله بن ابي اوفي قال كنا مع رسول الله صلي
الله عليه وسلم في الصلاة فجا رجل حتي دخل الصف
فقال الله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة واصيلا
فلما قضي النبي صلي الله عليه وسلم الصلاة قال لقد رايت
كلاما يصعد الي السما حتي فتح بابا فدخل فيه فهذا روية
المكاشف المعصوم تجسد الاعراض في اليقظة وللاوليا
نصيب من ذلك ورائة والاحاديث في تجسد الاعمال
كثيرة والسيوطي اورد طرفا منها في رسالته المذكورة وفي
الدر المنثور في قوله تعالي اليه يصعد الكلم الطيب والعمل
الصالح يرفعه وفي الجامع الكبير وغير ذلك من كتبه كما
في

في كتب غيره منها قوله عليه الصلاة والسلام ما قال عبد
لا اله الا الله الا فتح له ابواب السما حتي تفضي الي العرش
وبالجملة كل من نظر فيها علم باذن الله ان الاعمال تتجسد
عند ما تصدر عن عاملها لوقتها من غير تاخر كل عمل
بصورة تليق به في حكمة الله تعالي وكلما كان كذلك فلا
اشكال في وزنها اصلا فاضمحل شبهة المعتزلة انها اعراض
وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلي تقدير اعادتها هي
لا يمكن وزنها وعلي تقدير امكانه مقاديرها معلومة
لله تعالي فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر فانها اعراض
في موطن الحس خاصة لا مطلقا والله قادر ان يجعل
ما هو عرض في الحس جوهرا في عالم المثال وانعدامها
في عالم الحس لا ينافي وجودها في عالم المثال ولا مانع
من كون شي جوهرا او عرضا باعتبار ظهوره في موطنين
مختلفين اولا يري الي قولهم ان الصورة الذهنية كصورة
البيت في ذهن المهندس صورة عرضية قايمة بالنفس
ثم اذا ابرزها في صورة الجدران والسقف صارت صورة
جوهرية والبيت البيت وهو عرضا في الذهن جوهر في
الخارج وكلما كان كذلك لم يبق شبهة في صحة وزنها لكل
عاقل منصف فان قلت كيف يكون البيت عرضا في
الذهن جوهرا في الخارج وقد قالوا ان التحقيق ان
المرتسم في العقل ماهية الاشيا موجودة بوجود ظلي

غير اصيل لا صورها واشباحها المخالفة بالحقيقة بماهيتها
فالجوهر حال وجوده في الذهن جوهر ايضا لا شبح جوهر
مخالف له في الحقيقة قلت معني قولهم الجوهر حال وجود
في الذهن جوهر ان الصورة الذهنية للجوهر صورة حقيقية
جوهرية اي صورة حقيقية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع لا ان الصورة حال كونها في الذهن صورة جوهرية
لانها مرتسمة في الذهن وكيفية قايمة بالنفس فهي موجود
في موضوع اي حالة في محل يقومها غير متقومة
بنفسها والجوهر انما عرفوه بانه مهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع فكونه لا في موضوع مشروط بحالة وجود
في الخارج وهو لا ينافي كونه في موضوع حال وجوده
في الذهن فالصورة الذهنية للجوهر عرض قايم بالذهن
مع انها صورة حقيقية جوهرية اي صورة حقيقية اذا وجدت
في الخارج كانت متقومة بنفسها لا بمحل يقومها وان كانت
غير متقومة بنفسها اذا وجدت في الذهن ومنه يظهر
التطبيق بين المذهبين وهما القول بان الموجود في الذهن
ماهيات الاشيا بوجود ظلي والقول بان الموجود فيه
صورها واشباحها المخالفة بالحقيقة بماهياتها لان الصور
الذهنية للجواهر من حيث انها موجودة في الذهن ليست
موجودة الا في موضوع فهي من تلك الحيثية مخالفة بما
هو متقوم بنفسه من حيث انه متقوم بنفسه وان كان

كل

كل منها صورة حقيقية واحدة فان تلك الحقيقة الواحدة
اعني الجوهرية انما تقتضي تقوم الصورة بنفسها اذا كانت
خارجية لا مطلقا ومنه يظهر ايضا اندفاع الاشكال الوارد
علي مذهب التحقيق وهو انه كيف يتحد الجوهر والعرض
بالماهية والمقولات العشر اجناس عالية متباينة بالذات
والجواب ان المحال كون الصورة الذهنية جوهرا وعرضا
في حالة واحدة وهي كونها في الذهن لا كونها عرضا في
الذهن جوهرا في الخارج فانه لا استحالة فيه بل هو الواقع
كما تبين وبالله التوفيق والله اعلم ثم اقول مما اعتقد
ان الله كان ولم يكن شي غيره فلم يكن في الازل للاشيا وجود
خارجي وانما كانت معاني ثابتة في علم الله تعالي ثم ان
الله ابرزها في الوجود الخارجي علي هذا النظام المحسوس
من السموات والارض وما بينهما كيف يليق منه ان يتوقف
في تجسيد المعاني وما ثم في الوجود الكوني الجوهري الا
معاني تجسدت بقدرة الله الكاملة الشاملة علي اختلاف
طبقاتها وتفاوت مراتب مقتضياتها في اللطافة والكثافة
والعلو والسفل وغير ذلك وعلي هذا قوله تعالي فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله
تعالي وان ليس للانسان الا ما سعي وان سعيه سوف
يري ونحو ذلك من الايات وقوله صلي الله عليه وسلم كلمتان
حبيبتان الي الرحمن خفيفتان علي اللسان ثقيلتان في

الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم ونحوه من
الاحاديث كلها على ظاهرها والله اعلم واما ان مقاديرها
معلومة فوزنها عبث فجوابه ان افعال الله تعالى ليست
معللة بالاغراض ومع ذلك فالحكمة فيه ظاهرة وهي اظهار
العدل في ذلك الجمع الكثير والجم الغفير كما يشير اليه قوله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيا
الاية ويوضحه ما في الجامع الكبير عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يعتذر الى
آدم يوم القيامة بثلاثة معاذير الى ان قال ويقول له
يا آدم قد جعلتك اليوم حكما بيني وبين ذريتك قم عند
الميزان فانظر ما يرفع اليك من اعمالهم فمن رجح منهم خيره
على شره مثقال ذرة فله الجنة حتى تعلم اني لا ادخل النار
منهم الا ظالما رواه الحكيم ومما يناسب ايراده ما اخرج
ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفا
ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل اورده الحافظ
في فتح الباري رحمه الله تعالى والنكال اي عذاب القبر
الثابت بالكتاب والسنة بماله اي كل من الامور المذكورة
حق ملتبسا بماله اي لكل من الامور المذكورة من
حقه المسموع من الاله بواسطة الرسول الذي لا ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى شارع المشروع اي كل
منها حق على الوجه المنفصل في المسموع من نصوص

الكتاب

الكتاب والسنة كما مر بعض ذلك ثم الصراط وعبور الخلق
جميعهم عليه وعد الصدق اشارة الى قوله تعالى وان
منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا على القول بان
المراد بالورود هو المرور على الصراط والصراط جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
اعلاه نحو الجنة دحض مزلة وعليه حسك كحسك السعدان
وكلاليب وخطاطيف تخطف الناس يمينا وشمالا يعمل الناس
عليه يوم القيامة فيستجيزون عليه على تفاوت مراتبهم
فمنهم كالبرق وكطرفة العين وكمر الريح وكاجاويد الخيل
والركاب وشدا على الاقدام ومنهم من يسعى سعيا ومنهم
من يمشي مشيا ومنهم من يحبو حبوا ومنهم من يزحف
زحفا فناج مسلم ومخدوش به ثم ناج ومخدوش مرسل
ومطروح فيها ومحتبس به ومنكوس فيها كما ورد كل ذلك
في الاحاديث قال النووي في شرح مسلم وقد اجمع
السلف على اثباته وهو جسر على متن جهنم يمر عليه
الناس كلهم فالمومنون ينجون على حسب منازلهم والاخر
يسقطون فيها عافانا الله الكريم انتهى وقال في المواقف
واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع
الخلايق المومن وغير المومن وقال في المقاصد الصراط
جسر ممدود على متن جهنم يراه الاولون والاخرون اه
ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد

النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وقال الجلال
الدواني في شرحه للعقايد العضدية يجوز عليه جميع
الخلايق من المومنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى
وان منكم الا واردها انتهى وفسر الورود بالدخول وبالمرور
على الصراط وبالاشراف والاطلاع عليها والقرب منها على
حد قوله ولما ورد ماء مدين كما في البدور السافرة
للسيوطي قال والاول رجحه القرطبي والثاني رجحه
النووي انتهى اقول ولا منافاة فان الصراط على ما في
حديث المواقف الخمسين في يوم القيامة الحديث الطويل
الذي اخرجه ابو بكر النقاش عن علي بن ابي طالب قد
غاب في جهنم مقدار اربعين الف سنة وحينئذ اذا
مروا على الصراط صدق انهم دخلوا النار وانهم استشرفوا فوا
عليها وانهم مروا على الصراط ولكن في الدر المنثور ما يدل
على ان الورود اذا فسر بالدخول او الاستشراف فلا بد
على عمومها من غير تخصيص وان فسر بالمرور على
الصراط كانت من العام المخصص بمخصص منفصل وذلك
انه قال واخرج الحارث بن ابي اسامة وابن جرير بسند
حسن عن ابن عباس قال اذا كان يوم القيامة مدت
الارض مد الاديم الى ان قال فلأهل السماء السابعة
اكثر من اهل ست سموات ومن جميع اهل الارض بضعف
فيجي الله فيهم اي كما يليق بجلال ذاته والامم جثي صفوف

فينادي

فينادي مناد ستعلمون اليوم من اصحاب الكرم ليقم الحمادون
لله على كل حال فيقومون فيسرحون الى الجنة ثم ينادي
الثانية ستعلمون اليوم من اصحاب الكرم اين الذين
كانت تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا
وطمعا ومما رزقناهم ينفقون فيقومون فيسرحون الى
الجنة ثم ينادي الثالثة ستعلمون اليوم من اصحاب
الكرم اين الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله
واقام الصلاة وايتاء الزكاة يخافون يوما تتقلب فيه
القلوب والابصار فيقومون فيسرحون الى الجنة فاذا
اخذ من هولاء ثلاثة خرج عنق من النار فاشرف على
الخلايق له عينان تنظران ولسان فصيح فيقول اني
وكلت منكم بثلاث بكل جبار عنيد فتلقطهم من الصفوف
لقط الطير حب السمسم فتجلس بهم في جهنم ثم تخرج ثانية
فيقول اني وكلت منكم بمن اذى الله تعالى ورسوله فتلقطهم
من الصفوف لقط الطير حب السمسم فتجلس بهم في جهنم ثم
تخرج ثالثة فيقول اني وكلت باصحاب التصاوير فتلقطهم
من الصفوف لقط الطير حب السمسم فتجلس بهم في جهنم
فاذا اخذ من هولا ثلاثة ومن هولا ثلاثة نشرت الصحف
ووضعت الموازين ودعي الخلق الى الحساب انتهى وهو
دليل على ان الاصناف الثلاثة الذين تلقطهم عنق من
النار فتجلس بهم في جهنم يدخلون النار من غير ان يمروا

[illegible]

علي الصراط كما يوضحه اخر الحديث فاذا اخذ من هولا ثلاثة
ومن هولا ثلاثة نشرت الصحف ووضعت الموازين ودعي
الخلق الي الحساب وذلك ان حديث علي في الخمسين موقفا
يدل صريحا علي ان الناس اول موقف لهم اذا خرجوا من قبورهم
انهم يقومون علي ابواب قبورهم الف سنة ثم يساقون
من ذلك الموقف الي المحشر فيقفون علي ارجلهم الف عام
ثم يساق الخلق والظلمة فيقيمون في تلك الظلمة الف عام

الي النور

بلغ

ثم يساقون الي سرادقات الحساب وهي عشر سرادقات يقفون
في كل سرادق منها الف سنة ثم يحشرون الي اخذ كتبهم
بايمانهم وشمايلهم فيحبسون عند ذلك خمسة عشر موقفا كل
موقف منها الف سنة ثم يقام الناس في قراة كتبهم الف سنة
ثم يحشر الناس الي الميزان فيقومون عند الميزان الف
سنة ثم يوتي بالخلق الي الموقف بين يدي الله في اثني
عشر موقفا كل موقف منها مقدار الف عام ثم يومر
بالخلايق الي الصراط فينتهون الي الصراط وقد ضربت الجسور
علي جهنم وهي سبع جسور يحبس علي كل جسر الف سنة فان
قصروا في شي مما يسئل عنه علها وعلي كل جسر منها عقبة
مسيرة ثلاثة الاف عام الف عام صعودا والف عام استوا
والف عام هبوطا وذلك قوله تعالي ان ربك لبالمرصاد هـ
الحديث وعلي هذا فالصحف والموازين والحساب كلها
مقدمة علي الصراط فاذا كان لقط الاصناف الثلاثة

المذكورين

المذكورين قبل نشر الصحف ووضع الموازين والحساب التي هي
قبل الصراط كان اللقط قبل الصراط بلا شك وكلما كان كذلك
كان قوله تعالي وان منكم الا واردها اذا فسر الورود بالمرور
علي الصراط كان عاما مخصصا والله اعلم وحيث ان
قول شيخنا ابقاه الله في عافية واعاد علينا من بركاته
اشارة الي هذه الاية علي القول بتفسير الورود بالمرور
علي الصراط الذي رجحه النووي رحمه الله كان مخصصا
تخصيصا فالمراد عبور جميع الناس الذين هم ما عدا الاصناف
الثلاثة اقول ان الذي يقتضيه الاحاديث الصحيحة انه
لا يحمل علي الصراط الا الموحد مومنا كان او منافقا ففي
الصحيحين من حديث ابي هريرة مرفوعا يجمع الله الناس
يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيا فليتبعه فيتبع
من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد
القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت
وتبقي هذه الامة وفيها منافقوها وقص الحديث الي
ان قال ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فاكون انا وامتي
اول من يجيز وفي الصحيحين من حديث ابي سعيد
الخدري مرفوعا اذا كان يوم القيامة اذن موذن
ليتبع كل امة ما كانت تعبد فلا يبقي احد كان يعبد
غير الله من الاصناف والانصاب الا يتساقطون في النار
حتي اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر وغبر

اهل الكتاب ابي بقاياهم فيدعى اليهود فيقال لهم ما كنتم تعبدون
قالوا كنا نعبد عزير بن الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من
صاحبة ولا ولد فماذا تبغون قالوا عطشنا يا رب فاسقنا
فيشار اليهم الا تردون فيحشرون الي النار كانها سراب
يحطم بعضها بعضا فيتساقطون في النار ثم يدعي النصارى
فيقال لهم ما كنتم تعبدون قالوا كنا نعبد المسيح بن الله
فيقال لهم كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد فيقال
لهم ماذا تبغون فيقولون عطشنا يا ربنا فاسقنا قال
فيشار اليهم الا تردون فيحشرون الي جهنم كانها سراب
يحطم بعضها بعضا فيتساقطون في النار حتى اذا لم يبق
الا من كان يعبد الله من بر وفاجر فيقال لهم ما يحبسكم
وساق الحديث الي ان قال ثم يوتي بالجسر فيجعل بين
ظهري جهنم الحديث وهذا صريح في ان غير الموحد يتساقطون
في النار قبل ضرب الصراط حتى اذا لم يبق الا من كان
يعبد الله من بر وفاجر مخلص ومنافق يوتي بالجسر فيجعل
بين ظهري جهنم وياخذ الناس في المرور عليها علي تفاوت
درجات اعمالهم وانوارهم يوضحه ما في البدور السافرة
مما رواه الحاكم والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما
ليس احد من الموحدين الا يعطي نورا يوم القيامة فاما المنافق
فيطفي نوره والمومن مشفق مما راي من اطفا نور المنافق
فهو يقول ربنا اتمم لنا نورنا وما رواه البيهقي والطبراني عن

ابن

ابن عباس رضي الله عنهما ايضا فاما عند الصراط فان الله
يعطي كل مومن نورا وكل منافق نورا فاذا استووا علي
الصراط سلب الله نور المنافقين والمنافقات فقال المنافقون
انظرونا نقتبس من نوركم وقال المومنون ربنا اتمم لنا
نورنا وما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ويعطي
كل انسان منهم منافق او مومن نورا ثم يتبعونه ثم
يطفي نور المنافقين ثم ينجو المومنون الحديث وعن ابن
مسعود رضي الله عنه قال علي قدر اعمالهم يمرون علي
الصراط منهم من نوره مثل الجبل ومنهم من نوره مثل
النخلة وادناهم نورا من نوره علي ابهامه يتقد مرة
ويطفي اخرى رواه ابن جرير وابن ابي حاتم واذا ثبت
بما تقرر انه لا يستوي علي الصراط الا الموحدون من
المومنين والمنافقين تبين ان المخاطبين في قوله تعالى
وان منكم الا واردها اذا فسر الورود بالمرور علي الصراط
وعليه فيكون ال في الخلق في قوله وعبور الخلق جميعهم
للعهد اشارة الي الموحدين بقرينة قوله وعد الصدق
لدلالة الاحاديث علي ان اية وان منكم الا واردها المشار
اليها بوعد الصدق في الموحدين خاصة لا في جميع الناس
فقول صاحب المواقف يعبر عليه جميع الخلائق المومن
وغير المومن وقول الجلال الدواني يجوز عليه جميع
الخلائق من المومنين والكفار وقول غيرهما ممن عبر

يحتمل هذه العبارة ان ارادوا بغير المومن والكافر المنافق
فقط وبجميع الخلايق جميع الموحدين فهو موافق للاحاديث
الصحيحة المبينة للمراد من المخاطبين في قوله تعالى وان
منكم الا واردها اذا فسر الورود بالمرور على الصراط وان
ارادوا بمطلق الكفار ومطلق الخلايق فهو مخالف لها كما
تبين يوضحه ان بعض اكابر المحققين من اهل الكشف
وهو الشيخ محيي الدين بن العربي في الباب ٦٤ من
الفتوحات قال في الصراط انه الصراط الشرعي الذي كان
في الدنيا معنى قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
فيكون هناك حسا وهو صراط التوحيد ولوازمه وحقوقه
فالمشرك لا قدم له على الصراط فانه ما وحد الله هنا
فهو من الموقف الى النار مع المعطلة ومن ادعى الربوبية
لنفسه ونفاها عن الله وساير اقسام الكفار يعني غير
المنافقين وقال في الباب الثامن وثلثماية من الفتوحات
ان الصراط اذا سلكت عليه وثبت الله اقدامك حتى
اوصلك الى الجنة هو طريق الهدى الذي انشاته لنفسك
في دار الدنيا من الاعمال الصالحة الظاهرة والباطنة فهو
في هذه الدار بحكم المعنى لا تشاهد له صورة حسية فيمد
لك يوم القيامة جسرا محسوسا على متن جهنم اوله في
الموقف واخره على باب الجنة تعرف عند ما تشاهد انه
صنعتك وبناؤك انتهى فمن لم يوحد الله في الدنيا لا قدم

له

له على الصراط يوم القيامة ويشير اليه حديث ابن مسعود
رضي الله عنه عند رزين والنواس بن سمعان رضي الله
عنه عند الامام احمد والحاكم وصححه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ضرب الله مثلا صراطا مستقيما وعن جنبتي
الصراط سوران فيهما ابواب مفتحة وعلى الابواب ستور
مرخاة وعند راس الصراط داع يقول استقيموا على الصراط
ولا تعوجوا وفي لفظ يا ايها الناس ادخلوا الصراط جميعا
ولا تتعوجوا وفوق ذلك داع يدعو كلما هم عبد ان يفتح
شيا من تلك الابواب قال ويحك لا تفتحه فانك ان تفتحه
تلجه ثم فسره فاخبر ان الصراط هو الاسلام وان الابواب
المفتحة محارم الله وان الستور المرخاة حدود الله وان
الداعي على راس الصراط هو القران وان الداعي من
فوقه هو واعظ الله في قلب كل مومن انتهى فاذا كان
الصراط هو الاسلام فمن لا اسلام له لم يدخل الصراط في
الدنيا فلا يسلكه يوم القيامة اذا صار محسوسا هذا واما
ما نقل عن القرافي انه قال لم يصح في الصراط انه ادق من
الشعر واحد من السيف شي فكلام لا يصح لان الحديث الوارد
في ذلك في صحيح مسلم حيث قال مسلم قلت لعيسى بن حماد
هو زغبة المصري اخبركم الليث بن سعد عن خالد بن يزيد
عن سعيد بن ابي هلال عن زيد بن اسلم عن عطا بن
يسار عن ابي سعيد الخدري انه قال قلنا يا رسول الله

انه ورد بنا وساق الحديث الي ان قال قال ابو سعيد بلغني ان
الجسر ادق من الشعر واحد من السيف وقص مسلم الحديث
الي ان قال في اخره فاقر به عيسي بن حماد انتهي وهو دليل
علي ان هذا الحديث موصول بهذا الاسناد الي ابي سعيد
واما قول ابي سعيد بلغني ان الجسر ادق الخ فالظاهر انه
موصول في سنده من لم يسم وهو غير قادح فانهم قالوا في
تعليل قولهم ان مرسل الصحابي حكمه الوصل علي الصواب
ان اكثر رواية الصحابي عن الصحابة والصحابة كلهم عدول
فلا يضر الجهل باعيانهم ومعلوم ان مثل هذا لا يقال بالاجتهاد
فهو مرفوع حقيقة وان لم يجزم ابو سعيد برفعه ويوضحه
انه ورد مجزوما برفعه من حديث عايشة وانس ففي
البدور السافرة واخرج احمد عن عايشة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلي الله عليه وسلم لجهنم جسر ادق
من الشعر واحد من السيف الحديث واخرج البيهقي عن انس
عن النبي صلي الله عليه وسلم قال علي جهنم جسر مجسور
ادق من الشعر واحد من السيف الحديث وهذا حديث
حسن علي شرط الترمذي لتعدد طرقه وعدم شذوذه
وانه ليس في اسناده من يتهم بالكذب وورد عن ابن
مسعود بسند صحيح عند البيهقي يوضع الصراط علي سواء
جهنم مثل حد السيف المرهف وعن ابي هريرة مرفوعا
عند ابن منيع الصراط كحد السيف قال الحافظ ابن حجر في

فتح

فتح الباري وعن سعيد بن ابي هلال قال بلغنا ان الصراط
ادق من الشعر علي بعض الناس ولبعض الناس مثل
الوادي الواسع اخرجه ابن المبارك وابن ابي الدنيا وهو
مرسل او معضل انتهي وانما قال ذلك لان سعيدا من
الطبقة السادسة المعاصرين للطبقة الخامسة التي
هي الطبقة الصغري من التابعين الذين راوا الواحد
والاثنين من الصحابة ولم يثبت لبعضهم السماع من
الصحابة فان كان سعيد ممن ثبت له اللقاء والسماع كان
مرسلا والا كان معضلا وهذا الحديث صريح في ان الصراط
ليس علي كل احد ادق من الشعر الخ بل يختلف باختلاف
احوال الناس لتفاوت مراتب انوارهم المتفاوتة بتفاوت
مراتب اعمالهم فعن انس عند البيهقي ويعطون النور
يومئذ علي قدر ايمانهم واعمالهم ولا شك في تفاوت
درجات الايمان والاعمال ودرجات الانوار فقد مر ان
نور بعضهم كالجبل وادناهم نورا من نوره علي ابهامه الخ
فمن قل نوره جدا كان الصراط عليه ادق من الشعر ومن
قل ثباته في المواطن المامور بالثبات فيها كان عليه احد
من السيف فان الصراط قد مر انه صورة ما كان عليه
في الدنيا من اتباع طريق الهدي يوضحه ما في البدور
السافرة من قوله واخرج ابو نعيم عن سهل بن عبد الله
التستري قال من دق عليه الصراط في الدنيا عرض عليه

في الاخرة ومن عرض عليه الصراط في الدنيا دق له في الاخرة
انتهي فان من دق عليه في الدنيا فوفق للاتباع فسلك
مسلك الاعتدال بين طرفي افراط وتفريط وثبت علي
هذه الاستقامة عرض عليه في الاخرة ومن عرض عليه
في الدنيا بالانحراف من الاعتدال الي طرفي افراط وتفريط
دق عليه يوم القيامة لخروجه من الوسط الي الافراط
واما ما قيل ان حديث ادق من الشعر واحد من السيف
غير محمول علي ظاهره لمنافاة الحديث الاخر من قيامه
الملايكة بجنبتيه وكون الكلاليب والحسك عليه ومعلوم
ان دقة الشعر لا يحمل ذلك فيأول بان امره ادق من
الشعر فان يسر الجواز عليه وعسره علي قدر الطاعات
والمعاصي ولا يعلم حدود ذلك الا الله تعالي انتهي فهو
راجع الي مضمون حديث سعيد بن ابي هلال من ان
الصراط ليس في حد ذاته كذلك علي كل احد بل يختلف
بحسب اختلاف اعمال المارين وتفاوت درجاتها وهو
صحيح قال بعض اكابر المحققين من اهل الكشف وهو
الشيخ محيي الدين محمد بن علي بن العربي في الباب ٦٤ من
الفتوحات الشرع هنا الذي هو الصراط المستقيم الذي
تقول في كل ركعة اهدنا الصراط المستقيم هو احد من
السيف وادق من الوهم فاحري من الشعر فظهوره في
الاخرة ابين واوضح من ظهوره في الدنيا الا لرسول الله
صلي

صلي الله عليه وسلم ومن عرفه الله ممن شاهده من
الصحابة ومن اوليا الله من المومنين اصحاب الكشف
الذين يدعون الي الله علي بصيرة فهولا يكون الصراط
في حقهم يوم القيامة واسعا وقد ورد في الخبر المروي
ان الصراط يظهر يوم القيامة منه للابصار علي قدر
انوار الناس فمن الناس من يكون له نور علي الصراط
يمشي شعاعه بين يديه وعن يمينه وعن شماله
فرسخا واكثر واقل فيتسع الصراط في حقه علي قدر نوره
فاقلهم نورا هو اخفي من الشعر واحد من السيف قال
تعالي يسعي نورهم بين ايديهم وبايمانهم قال واما
الكلاليب والخطاطيف والحسك فهي من صور اعمال بني
ادم تمسكهم اعمالهم تلك علي الصراط ليلا يقعوا في النار
فتمسكهم حتي يشفع فيهم وتسبق العناية الالهية فينجون
الي الجنة فان من لا يخلد في النار انما يمسك ويسال
ويعذب علي الصراط والصراط علي النار فان الطريق الي
الجنة انما هو علي النار ولذلك قال تعالي وان منكم الا
واردها فمن تجاوز تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره
الله ومن عفا عفا الله عنه ومن استقصي حقه من
الناس استقصي الله حقه منه ومن شدد شدد الله
عليه وانما هي اعمالكم ترد عليكم فالتزموا مكارم الاخلاق
فان الله غدا يعاملكم بها انتهي واما ما نقل عن القرافي

من انه قال والصحيح انه عريض وفيه طريقان يمني ويسري
فاهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين واهل الشقاء ذات
الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ الي طبقة من جهنم
ففيه انه ليس عريضا علي كل احد بل علي البعض كما مر
وانه ليس لاهل الشقا غير المنافقين عليه قدم لما مر انهم
يساقون الي النار قبل ضرب الصراط علي متن جهنم ولا
يستوي علي الصراط الا اهل التوحيد وبالله التوفيق
ولي العون والتاييد رب سلم سلم وثبت اقدامنا علي الصراط
يوم تزل فيه الاقدام يا ذا الجلال والاكرام امين ومما
يجب ان يصدق به كل مومن مكلف الحوض المذكور
صفته في الاحاديث الصحيحة الشهيرة التي تحصل بمجموعها
العلم القطعي فان ذلك رواه نيف وخمسون صحابيا ويسمي
كوثرا لكونه يمد من نهر الكوثر الذي في الجنة فقد اخرج
الامام احمد باسناد حسن من حديث حذيفة قوله
صلي الله عليه وسلم واعطاني الكوثر من الجنة يسيل
في حوضي الحديث اجمع علي اثباته السلف واهل السنة
من الخلف قال الحافظ ابن حجر ايراد البخاري احاديث
الحوض بعد احاديث الشفاعة وبعد نصب الصراط اشارة مرة
منه الي ان الورود علي الحوض يكون بعد نصب الصراط
والمرور عليه انتهي واحتج عليه السيوطي بحديث لقيط
ابن عامر الطويل في البعث وغيره وفيه فيسلكون جسرا

من

وجوب علم
صفة الحوض

من النار يطا احدكم الجمرة فيقول حس فيقول ربك او انه
الا فتطلعون علي حوض الرسول علي اظما والله ناهلة
رايتها قط الحديث اخرجه عبد الله بن احمد في زوايد
المسند والطبراني والحاكم وغيرهم وذلك لقوله فتطلعون
بالفا بعد قوله فتسلكون جسرا ورد به علي القرطبي
وغيره في قوله بان الحوض قبل الصراط قلت ويويده
ما رواه الطبراني من حديث عبد الله بن عمرو انه سال
النبي صلي الله عليه وسلم هل بين الجنة والنار منزل
قال بينهما حوضي شرفاته علي الجنة ويضرب شرفاته
علي النار الحديث وهو نص في محل النزاع وبالله
التوفيق قال الحافظ ابن حجر ظاهر حديث مسلم ان
الحوض يشخب فيه ميزابان من الجنة ان الحوض
بجانب الجنة لينصب فيه الما من النهر الذي داخلها
اي فيكون بعد الصراط والله اعلم وكل مسلم يموت عاصيا
ولم يتب من ذنبه فناجيا اي فيكون ناجيا علي التفصيل
الاتي وهو قوله اما بعفو الله والغفران اي غفرانه
وال نايب عن الضمير علي حد قوله تعالي فان الجنة
هي الماوي اي ماواه علي ما مر عند قوله خالق كل
عامل والعمل قبل دخول النار والهوان او بعده بقدر
ما قضاه من الاستيفا او العفو قبل الاستيفا وذاك
اي اسلامه الذي صار سببا لنجاته وعدم خلوده

في النار بعد دخولها فضل الله اذ اتاه الايمان وثبته عليه
ثم انجاه به اذ وما كان لنفس ان تومن الا باذن الله
فمن اذن له في الايمان ومكنه وشرح صدره للاسلام فقد
اتاه فضلا عظيما اللهم اتمم علينا نعمتك من فضلك يا من
لا نهاية لجوده امين وعنده اي عند خروجه من النار
يود كل كافر في جهنم يراه خارجا من النار لو كان مسلما
وما من ناصر لانه ندامة علي كفره حيث لا ينفعه الندم
وهو اشارة الي ما في الدر المنثور من قوله واخرج الطبراني
في الاوسط وابن مردوية بسند صحيح عن جابر بن
عبد الله قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم ان
ناسا من امتي يعذبون بذنوبهم فيكونون في النار
ما شاء الله ان يكونوا ثم يعيرهم اهل الشرك فيقولون
ما نري ما كنتم فيه من تصديقكم نفعكم فلا يبقى موحد
الا اخرجه الله من النار ثم قرا رسول الله صلي الله عليه
وسلم ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وفي معناه
احاديث كثيرة في الدر المنثور في تفسير هذه الاية
ثم قوله وكل مومن يموت عاصيا ولم يتب وان كان شاملا
لصاحب الكبيرة لكنه لما كان محل نزاع المعتزلة وغيرهم
نص عليه وبسط فيه القول ليكون اوضح في الاحتجاج
والفهم فقال فمن يكن مرتكبا كبيرة ومات والحال انه
لم يتب فخذ تحريره موافقا النصوص الكتاب والسنة

ولا

ولا تلتفت الي من خالف بانه تحت المشية فيكون كيف يشاء
الله من عفوه او نقمة تنزاه تصيب منه شيا ولنخرجن
بنون التوكيد الخفيفة للضرورة بعد الاستيفا او قبله
لا يخلدن في النار كما يزعمه المعتزلة ومن يحذو حذوهم
صحت بذاك اي بعدم خلوده في النار سنة النبي
المصطفي المختار صلي الله عليه وسلم وعلي اله وصحبه
اجمعين عدد خلقه ورضي نفسه وزنة عرشه ومداد
كلماته كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون
وسلم تسليما في غير ما حديث منها حديث ابي ذر ما من
عبد قال لا اله الا الله ثم مات علي ذلك الا دخل الجنة
وان زنا وان سرق وان زنا وان سرق وان زنا وان سرق
وان رغم انف ابي ذر واليه وما في معناه اشار بقوله
وان يكن زنا كذا وان سرق وشرب الخمر ورنق الحدق
في القاموس ارنق الماء كدره كرنقه ورنقه ايضا ه
صفاه والترنيق ادامة النظر انتهي والكل صحيح ان
يراد هنا لصحة ان يقال ان المعني كدر الحدق بشوم
النظر الي المحرم بالنظر الي الاجل او صفاها عن الكدورة
بالنسبة الي حظه العاجل او ادام النظر الي المحرم كذا لك
قال الله في الكتاب حيث قال الله تعالي ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا
الشرك داخل فيه والكبيرة قبل التوبة مما عداه فهي

داخلة تحت المشية قال في شرح المواقف ولا يمكن التقييد بالتوبة
لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما
اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله
انتهي واذا علمت ان ما عدا الشرك داخل تحت المشية ظهر
لك ان الوعيد الوارد في اصحاب الكباير في الكتاب والسنة
بما يدل علي خلودهم مقيد بالمشية وكلما كان كذلك لم يكن
العفو عن الكبيرة بلا توبة منافيا لقوله تعالي ما يبدل
القول لدي فان حاصل جميع ما ورد فيهم من الوعيد هو
بالخلود في جهنم ان كل صاحب كبيرة مات بلا توبة فهو مخلد
في النار ان شا الله ذلك فاذا عفي عنه دل علي انه لم
يكن شا خلوده في الوعيد المخصوص به بل انما شا عفوه
وكلما كان كذلك لم يكن في العفو تبديل القول الذي هو
الوعيد المذكور في حقه بل اظهار لما كان مخفيا تحت
المشية المقيدة لذلك الوعيد فاعرف ذلك وبالله التوفيق
فَلَا تُبَالِ بَعْدَ هذا ومثله من نصوص الكتاب والسنة مِنْ
مُرْتَابٍ وَمُأَوِّلٍ يشبه المرتاب حيث يأول في غير محل التاويل
فَارْغَمْ بِهِ اي بقول الله ورسوله الوارد في ذلك أَنْفَ أَبِيٍّ
ممتنع عن قبول الحق مع وضوحه جَاحِدٍ لِوَارِدِ الكِتَابِ
فِي المَشَاهِدِ متعلق بارغم او بجاحد علي التنازع وَقُلْ لَهُ
تحقيقا لرغم انفه كَذَاكَ قَالَ اللهُ ومن اصدق من الله قيلا
وَقَالَهُ الرَّسُولُ الذي لا ينطق عن الهوي ان هو الا وحي
يوحي

يوحي إِذَا أَتَاهُ الكتاب المشتمل علي ذلك فان رجع الي الحق
فذاك والا فما عليك الا البلاغ فَالرَّيْبُ لَا يُفَارِقَنَّ أَهْلَهُ
حَتَّى يَكُونَ اللهُ قَدْ أَقَالَهُ رفعه من عثاره فَصْلٌ
وَجَنَّةُ الفِرْدَوْسِ الفردوس البستان يجمع كل ما يكون في
البساتين يكون فيه الكروم وقد يونث عربية او رومية
نقلت او سريانية كذا في القاموس والمراد به هنا مطلق
البستان لا الفردوس المخصوص المذكور في الحديث انه
اوسط الجنة فالاضافة بيانية وَالكَرَامَةُ لاهلها حَقٌّ
وَمَا بِهَا مِنَ النِّعْمَةِ لاهلها وَأَنَّهَا حَاضِرَةُ الوُجُودِ اي
مخلوقة موجودة مُعَدَّةٌ لِلْمُكْرَمِ المَوْدُودِ الذي هو
المومن الموحد كما نطقت به نصوص الكتاب والسنة
قال تعالي سابقوا الي مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض
السما والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسله وقال تعالي
وسارعوا الي مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السموات
والارض اعدت للمتقين بصيغة الماضي وهو دليل علي
انها معدة لهم قبل وقت نزول الاية وهو فرع كونها مخلوقة
ذلك الوقت فثبت انها الآن حاضرة الوجود اذ والاصل في
الاطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها الا الضرورة ولا ضرورة
هنا فانه ورد في الجنة ماية درجة ما بين كل درجتين
كما بين السما والارض والفردوس اعلاها درجة ومنها تفجر
انهار الجنة الاربعة ومن فوقها يكون العرش الحديث اخرجه

احمد ومسلم والترمذي والحاكم عن ابي هريرة فسقفها العرش
وارضها سطح الكرسي وقد قال تعالي في الكرسي وسع كرسيه
السموات والارض فصح ان الجنة عرضها السموات والارض
من غير اشكال وقد ورد ان العبد المومن اذا وضع في
قبره يفتح له باب الي الجنة فياتيه من روحها وطيبها وان
الكافر يفتح له باب الي النار فياتيه من حرها وسمومها
وورد يفتح للمومن باب الي النار فيقال له هذا منزلك
لو كفرت بربك فاما اذ آمنت فهذا منزلك فيفتح له باب
الي الجنة وان الكافر يفتح له باب الي الجنة فيقال هذا
منزلك لو آمنت بربك فاما اذ كفرت فان الله عز وجل
ابدلك به هذا ويفتح له باب الي النار فقد وقع المجازاة
بالثواب والعقاب منهما قبل يوم القيامة في الجملة فلا
يرد ان الحكمة في خلقهما المجازاة بالثواب والعقاب وذلك
غير واقع قبل يوم القيامة ثم الاحاديث الدالة علي خلقهما
اكثر من ان تحصي في هذا المقام فلنكتف بما ذكر **والنار ايضا**
مثلها في كونها **موجوده** مخلوقة الان **يجر قصبه** بالضم
المعي كالي من امعاء البطن جمع معي بالكسر وبالتحريك
وكلتف ما ينتقل الطعام اليه بعد المعدة علي ما في القاموس
بها فيها نفس **مكدوده** من الكد وهو الشدة اي نفس
متعوبة في شدة وجهد وهو اشارة الي قوله صلي الله عليه
وسلم رايت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه في النار كان
اول

اول من سيب السوايب الحديث الصحيح الدال علي كونها
مخلوقة الان بلا شبهة **فصـــل في روية الله في الموقف**
وفي الجنة، **والنظر الكريم** الذي يكرم به الناظر **للكريم** الي الله
الكريم **خص به** اي بذلك النظر الكريم **المولي** سبحانه **ذوي**
التكريم بالايمان والتوحيد قال الامام النووي في شرح
مسلم في الحديث الاتي قريبا اعلم ان هذا الحديث قد يتوهم
منه ان المنافقين يرون الله تعالي مع المومنين وقد
ذهب الي هذا طايفة حكاه ابن فورك لقوله صلي الله عليه
وسلم وتبقي هذه الامة وفيها منافقوها فياتيهم الله
تعالي وهذا الذي قالوه باطل لا يراه المنافقون باجماع
من يعتد به من علما المسلمين وليس في الحديث تصريح
برويتهم الله تعالي وانما فيه ان الجمع الذي فيهم المومنون
والمنافقون يرون الصورة ثم بعد ذلك يرون الله تعالي
وهذا لا يقتضي ان يراه جميعهم وقد قامت دلايل الكتاب
والسنة علي ان المنافق لا يراه سبحانه وتعالي والله اعلم
في محشر الخلق في البدور السافرة في امور الاخرة للحافظ
ابي الفضل جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالي واخرج
الشيخان عن ابي هريرة قال قال الناس يا رسول الله
هل نري ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في الشمس
ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون
في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا يا رسول الله

قال فانكم ترونه يوم القيامة كذلك يجمع الله الناس فيقول
من كان يعبد شيا فليتبعه ويتبع من كان يعبد الشمس
الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد
الطواغيت الطواغيت وتبقى هذه الامة فيها منافقوها
فياتيهم الله عز وجل في غير الصورة التي يعرفون فيقول
انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتي ياتينا
ربنا فاذا اتانا ربنا عرفناه فياتيهم في الصورة التي ه‍
يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه
الحديث واخرج الترمذي وصححه عن ابي هريرة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يجمع الله الناس يوم
القيامة في صعيد واحد فيطلع عليهم يوم القيامة
فيقول الا يتبع كل انسان ما كان يعبد فيمثل لصاحب فيتمثل
الصليب صليبه ولصاحب التصاوير تصاويره ولصاحب
النار ناره فيتبعون ما كانوا يعبدون ويبقى المسلمون
فيطلع عليهم رب العالمين فيقول الا تتبعون الناس فيقولون ن
نعوذ بالله منك الله ربنا وهذا مكاننا حتي نري ربنا
وهو يامرهم ويثبتهم ثم يتواري ثم يطلع فيقول الا تتبعون
الناس فيقولون نعوذ بالله منك الله ربنا وهذا مكاننا
حتي نري ربنا وهو يامرهم ويثبتهم قالوا وهل نراه
يا رسول الله فقال وهل تضارون في روية القمر ليلة
البدر قالوا لا يا رسول الله قال فانكم لا تضارون في رويته

تلك

تلك الساعة ثم يتواري ثم يطلع فيعرفهم نفسه ثم يقول انا ربكم
فاتبعوني فيقوم المسلمون ويوضع الصراط الحديث واخرج
الشيخان والدارقطني في الروية والحاكم وله زيادات عن
ابي سعيد الخدري قال قلنا يا رسول الله هل نري ربنا
يوم القيامة قال هل تضارون في روية الشمس بالظهيرة
صحوا قلنا لا قال فهل تضارون في روية القمر ليلة البدر
صحوا ليس فيه سحاب قلنا لا قال فانكم لا تضارون في روية
ربكم يومئذ الا كما تضارون في روية احدهما اذا كان
يوم القيامة ينادي مناد ليذهب كل قوم الي ما كانوا
يعبدون الي ان قال زاد الحاكم ثم يتبدي الله لنا في صورة
غير صورته التي كنا رايناه فيها اول مرة الي ان قال فيقول
انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيقول هل بينكم وبينه
اية تعرفونها فيقولون الساق فيكشف عن ساقه
فيسجد له كل مومن ويبقى من كان يسجد لله رياء
وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا
زاد الحاكم اراد ان يسجد خر على قفاه ثم يرفعون رؤوسهم
وقد تحول في صورته التي راوه فيها اول مرة وفي لفظ
ثم يرفع برنا ومسيئنا وقد عاد لنا في صورته التي رايناه
فيها اول مرة فيقول انا ربكم فيقولون نعم انت ربنا ثلاث
مرار ثم يوتى بالجسر الحديث واخرج الدارقطني في الروية
والطبراني والحاكم وصححه والبيهقي والاجري في كتاب الروية

واسحاق بن راهويه في مسنده وابن ابي الدنيا من طرق
عن ابن مسعود قال يجمع الله الاولين والاخرين لميقات
يوم معلوم قياما اربعين سنة شاخصة ابصارهم ينظرون
فصل القضا وينزل الله في ظلل من الغمام من العرش الي
الكرسي ثم ينادي مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي
خلقكم وصوركم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به
شيا ان يولي كل انسان منكم ما كان يعبد في الدنيا ويتولي
اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلي الي ان قال ويبقي اهل
الاسلام جثوما فيتمثل لهم الرب تعالي فياتيهم فيقول مالكم فيتمثل
تنطلقوا كما انطلق الناس فيقولون ان لنا ربا ما رايناه
بعد فيقول فهل تعرفون ربكم ان رايتموه قالوا بيننا وبينه
علامة اذا رايناه عرفناه قال وما هي فيقولون الساق قال
فيكشف عن ساق قال فيخني من كان يطيقه ويخر
ساجدا ويبقي قوم ظهورهم كصياصي البقر يريدون السجود
فلا يستطيعون ثم يومرون فيرفعون روسهم فيعطون
نورهم علي قدر اعمالهم الحديث واخرج الطبراني عن ابي
موسي الاشعري قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
يحشر الناس فينادي مناد اليس عدلا مني ان اولي كل قوم
ما كانوا يعبدون ثم ترفع لهم الهتهم فيتبعونها حتي لا يبقي
احد غير هذه الامة فيقال لهم مالكم قالوا ما نري الهنا الذي
كنا نعبده فيتجلي لهم تبارك وتعالي واخرج اللالكائي في
السنة

السنة والاجري في كتاب الروية عن ابي موسي الاشعري سمعت
رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول اذا كان يوم القيامة
مثل لكل قوم ما كانوا يعبدون في دار الدنيا فيذهب كل قوم
الي ما كانوا يعبدون ويبقي اهل التوحيد فيقال لهم ما
تنظرون وقد ذهب الناس فيقولون ان لنا ربا كنا نعبده
في الدنيا لم نره قال وتعرفونه اذا رايتموه فيقولون نعم
فيقال لهم كيف تعرفونه ولم تروه قالوا انه لا شبه له فيكشف
لهم عن الحجاب فينظرون الي الله فيخرون له سجدا ويبقي
اقوام في ظهورهم مثل صياصي البقر فيريدون السجود فلا
يستطيعون الحديث واخرج ابن جرير في تفسيره والطبرا ني
في الطوالات وابو يعلي في مسنده والبيهقي في البعث
وابو موسي في الطوالات وعلي بن معبد في كتاب الطاعة
والعصيان وعبد بن حميد وابو الشيخ في كتاب العظمة عن
ابي هريرة قال حدثنا رسول الله صلي الله عليه وسلم
وساق الحديث الطويل الي ان قال فاذا فرغ الله من ذلك
نادي مناد يسمع الخلايق كلهم فيقول الا ليلحق كل قوم
بالهتهم وما كانوا يعبدون من دون الله فلا يبقي احد
عبد شيا من دون الله الا مثلت له الهته بين يديه الي
ان قال فاذا لم يبق الا المومنون وفيهم المنافقون جاءهم
الله فيما شا من هيئة فقال يا ايها الناس ذهب الناس فالحقوا
بالهتكم وما كنتم تعبدون فيقولون والله ما لنا اله الا الله

وماكنا نعبد غيره فينصرف الله عنهم وهو الله تبارك وتعالى فيمكث
ما شاء ان يمكث ثم ياتيهم فيقول ايها الناس ذهب الناس فالحقوا
بالهتكم وما كنتم تعبدون فيقولون والله ما لنا اله الا الله
وما كنا نعبد غيره فيكشف لهم عن ساق ويتجلى لهم من عظمته
ما يعرفون انه ربهم فيخرون سجدا على وجوههم ويخر كل منافق
على قفاه ويجعل الله اصلابهم كصياصي البقر ثم يوذن لهم
فيرفعون روسهم ويضرب الله الصراط بين ظهراني جهنم
الحديث واخرج ابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابن ابي حاتم
والطبراني والحاكم وصححه والبيهقي في البعث عن ابن
مسعود موقوفا عليه انه ذكر عنده الدجال الى ان قال
ثم يقوم ملك بالصور بين السما والارض فينفخ فيه فتنطلق
كل نفس الى جسدها فتدخل فيه فيقومون فيحيون
تحية رجل واحد قياما لرب العالمين ثم يتمثل الله للخلق
فيلقاهم فليس لاحد من الخلق يعبد من دون الله شيا
الا هو مرتفع له يتبعه الى ان قال حتى يتم المسلمون
فيلقاهم فيقول من تعبدون فيقولون نعبد الله لا نشرك
به شيا فينتهرهم مرة او مرتين من تعبدون فيقولون
سبحان الله اذا تعرف لنا ربنا عرفناه فعند ذلك يكشف
عن ساق فلا يبقى مومن الا خر ساجدا ويبقى المنافقون
ظهورهم طبقا واحدا كانما فيها السفافيد فيقولون ربنا
فيقول قد كنتم تدعون الى السجود وانتم سالمون ثم يومر

بالصراط

بالصراط فيضرب على جهنم الحديث واخرج عبد الله بن احمد
في زوايد المسند والطبراني والحاكم وصححه وابو بكر بن ابي
عاصم في السنة عن لقيط بن عامر قال قلت يا رسول الله
علمنا مما تعلم الناس قال تلبثون ما لبثتم ثم يتوفى نبيكم
الى ان قال فتخرجون من الاجداث من مصارعكم
فتنظرون اليه ساعة وينظر اليكم فقلت يا رسول الله كيف
وهو واحد ونحن ملأ الارض ننظر اليه وينظر الينا قال
انبيك بمثل ذلك في آلاء الله الشمس والقمر اية منه قريبة
صغيرة ترونهما في ساعة واحدة ويريانكم ولا تضامون
في رويتهما ولعمر الهك لهو على ان يراكم وترونه اقدر
منهما الحديث انتهى قال الامام استاذ المتاخرين الجامع
بين العلم والدين الشيخ محيي الدين يحيى بن شرف النووي
رحمه الله في شرح مسلم ما نصه اعلم ان لاهل العلم في
احاديث الصفات وايات الصفات قولين احدهما وهو
مذهب معظم السلف او كلهم انه لا يتكلم في معناها بل
يقولون يجب علينا ان نومن بها ونعتقد لها معنى
يليق بجلال الله مع اعتقادنا الجازم ان الله تعالى ليس
كمثله شي وانه منزه عن التجسيم والانتقال والتحيز
في جهة وعن ساير صفات المخلوق وهذا القول هو
مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة من
محققيهم وهو اسلم والقول الثاني وهو مذهب معظم

المتكلمين انها تتاول علي ما يليق بها علي حسب مواقعها وانما
يسوغ تاويلها لمن كان من اهله بان يكون عارفا بلسان
العرب وقواعد الاصول والفروع ذا رياضة في العلم فعلي هذا
المذهب يقال في قوله صلي الله عليه وسلم فياتيهم الله تعالي
ان الاتيان عبارة عن روئيتهم اياه لان العادة ان من
غاب عن غيره لا يمكنه روية الا بالاتيان فعبر بالاتيان
والمجي هنا عن الروية مجازا وقيل الاتيان فعل من
افعال الله سماه اتيانا وقيل المراد بياتيهم الله اي ياتيهم
بعض ملايكته قال القاضي عياض رحمه الله وهذا الوجه
اشبه عندي بالحديث قال ويكون هذا الملك الذي جاءهم
في الصورة التي انكروها عليه من سمات الحدث الظاهرة
علي الملك والمخلوق قال او يكون معناه ياتيهم الله في
صورة اي ياتيهم بصورة ويظهر لهم من صورة ملايكته
ومخلوقاته التي لا تشبه صفات الاله ليختبرهم وهذا اخر
امتحان المومنين فاذا قال لهم هذا الملك او هذه الصورة
انا ربكم راوا عليه من علامة المخلوق ما ينكرونه ويعلمون
به انه ليس ربهم ويستعيذون بالله منه واما قوله
صلي الله عليه وسلم فياتيهم الله في صورته التي يعرفون
فالمراد بالصورة هنا الصفة ومعناه فيتجلي الله تعالي
لهم علي الصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها وانما عرفوه
بصفته وان لم تكن تقدمت لهم روية له سبحانه وتعالي

لانهم

لانهم يرونه لا يشبه شيا من مخلوقاته وقد علموا انه
لا يشبه شيا من مخلوقاته فيعلمون انه ربهم فيقولون انت
ربنا وانما عبر عن الصفة بالصورة لمشابهتها اياها
ولمجانسة الكلام فانه تقدم ذكر الصورة واما قولهم نعوذ
بالله منك فقال الخطابي رحمه الله تعالي يحتمل ان تكون
هذه الاستعاذة من المنافقين خاصة وانكر القاضي
عياض رحمه الله هذا وقال لا يصح ان يكون من قول
المنافقين ولا يستقيم الكلام به وهذا الذي قاله القاضي
هو الصواب ولفظ الحديث مصرح به او ظاهر فيه وانما
استعاذوا منه لما قدمناه من كونهم راوا سمات المخلوق
واما قوله صلي الله عليه وسلم فيتبعونه فمعناه يتبعون
امره اياهم بذهابهم الي الجنة او يتبعون ملايكته الذين
يذهبون الي الجنة والله اعلم انتهي بلفظه رحمه الله
اقول وبالله التوفيق مذهب السلف كما هو الاسهل
والاسلم كذلك هو الاتقن والاحكم اذ لا خلل فيه ولا خطر
اصلا واما صاحب التاويل بمجرد النظر الفكري فهو علي
خطر لانه ليس علي يقين انه اصاب لبقا الاحتمال عنده
ان كان حاذقا منصفا فالاولي بالناصح نفسه ان لا يسلك
طريق التاويل بمجرد النظر العقلي فان الامر وراء طور
العقل وفوق حده الذي حده الله له قال الحافظ
ابن حجر العسقلاني رحمه الله في فتح الباري واخرج

ابن ابي حاتم في مناقب الامام الشافعي عن يونس بن عبد
الاعلي سمعت الامام الشافعي يقول لله اسما وصفات لا
يسع احدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه كفر
واما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل لان علم ذلك لا يدرك
بالعقل ولا الروية والفكر فنثبت هذه الصفات وننفي عنها
التشبيه كما نفي عن نفسه فقال ليس كمثله شي انتهي
ولكن لما وقع الخوض في التاويل كما تري واتسع الخرق علي
الراقع لم ينجع النصح باتباع طريق السلف الا قليل شا الله
وقليل ماهم فيما يري فاذا كان الامر كذلك فلا باس ان
نتكلم علي ما نقلناه من وجوه التاويل بما يبدو ما فيها
للناظرين حسب ما يقتضيه الدليل ثم نورد باذن الله
ومعونته في تقرير الاحاديث كلاما وسطا بين طرفي
التشبيه والتاويل جاليا علي الناظرين كلام الامام الشافعي
رضي الله تعالي عنه المجمل وما في معناه من كلام ايمة
السلف الاتي نقل بعضه في مراره التفصيل علي نهج
ينكشف لكل متقن منصف باذن الله انه قصد السبيل
وعلي الله في كل ذلك الاعتماد والتعويل وهو حسبي
ونعم الوكيل اما الكلام علي التاويل المنقول فنقول قد
دل ظاهر حديث الصحيحين وغيرهما علي ان الله تعالي له
اتيانان الاول في غير الصورة التي يعرفون والثاني في
الصورة التي يعرفون فان كان الاتيان بمعني الروية

في المرتين

في المرتين ويكون المرئي فيهما هو الله كما هو صريح قوله انه
الاتيان عبارة عن رويتهم اياه حيث لم يفصل فيه كما فصل
في الصورة فلا يخلو اما ان يكون الصورة في الاتيان الاول
علي ظاهرها وفي الثاني بمعني الصفة كما يدل عليه قوله
في الثاني فالمراد بالصوره هنا الصفة او تكون فيهما
بمعني الصفة ولا مجال عنده لان تكون فيهما علي ظاهرها
لتصريحه بانها في الاتيان الثاني بمعني الصفة كما مر فان
كان الاول كان المعني فيرون الله اول ما يرونه في غير
الصورة التي يعرفونه فاذا قال الله لهم حينئذ انا ربكم
تعوذوا منه لعدم علمهم بانه هو فان رويتهم ما افادتهم
معرفته تعالي ولهذا نفوا رويته وقالوا ان لنا ربا كنا
نعبده لم نره كما في حديث ابي موسي عند اللالكائي
وغيره فلا شك ان في هذا الكلام علي هذا الوجه اعترافا
بان المرئي في الصورة بمعناها الظاهري في المرة الاولي
هو الله تعالي فلا يبقي حينئذ وجه لتاويل الصورة
في الاتيان الثاني بالصفة لان الاتيان في الصورة
الحقيقية ان كان مستحيلا علي الله لم يجز اتيانه فيها في
المرة الاولي وان كان جايزا عليه لم يمتنع اتيانه فيها في
المرة الثانية وهو ظاهر وان كان الثاني فاما ان يكون
تلك الصفة تشبه صفات المخلوقات او لا فان كان الاول
لم يبق للتاويل فايدة ايضا لاشتراك الماول والماول اليه

فا

في المحذور وان كان الثاني فمع انه لا يظهر وجه للتعوذ اما
ان يزول تلك الصفة التي انكروها ويتصف بصفة اخرى
كما يشعر به حديث ابي سعيد الخدري الذي عند مسلم
ثم يرفعون رؤسهم وقد تحول في صورته التي راوه فيها
اول وعند الحاكم ثم يرفع برنا ومسيئنا وقد عاد لنا في صورته
التي رايناه فيها اول مرة كما مر او لا يكون كذلك فان كان
الاول ضاع التاويل ايضا لانه اذا جاز ان يتصف بزوال
صفة وحدوث اخرى فقد جاز اتصافه بالحوادث ه
والتاويل انما هو للفرار عن هذا وان كان الثاني اي لم
يجتمع فيه زوال الصفة الاولى وحدوث الثانية فاما
ان تبقى الاولى وتحدث الثانية او يكون كلتاهما قد تمتنيا
ولكنه اظهر ما ينكر واخفى ما يعرف في المرة الاولى وعكس
الامر في المرة الثانية امتحانا وابتلا فعلى الاول يضيع
التاويل ايضا للوقوع في المحذور المهروب عنه وعلى
الثاني فاما ان يكون ما انكروه من الصفات التي لا تنافي
الالوهية او من التي تنافيها فان كان الاول فلا يظهر وجه
لانكار المومن وتعوذه ممن يقول انا ربكم وقد راوه
متصفا بصفات الالوهية وان كان الثاني صار التاويل
ضايعا ايضا كما لا يخفى مع ما فيه من لزوم المحذور
الذي هو اتصاف المختار لا بما ينافي الالوهية واما من
قال الاتيان فعل من فعل الله سماه اتيانا وان اراد به

صرفه

صرفه عن ظاهره كما هو الظاهر فلم يذكر المراد منه ولا ذكر ان
في الكلام قرينة تقوم على ارادة غير ظاهره وتعيينه وان
اراد انه اتيان يليق بجلال ذاته لا كاتيان غيره فهو راجع
الى المذهب الاول فلا وجه لذكره في المذهب الثاني واما
من قال ان المراد بياتيهم الله ياتي بعض ملايكته فهو
وان كان امرا يحتمله اللفظ مع قطع النظر عن بقية
الحديث ولكنه بعد الالتفات الى تتمة الحديث لا مجال
لهذا التاويل اصلا لان الروايات كلها على اختلاف الفاظها
مشتركة في الدلالة على ان الاتي في المرة الاولى هو
الاتي في الثانية بالذات وغيره بالصورة وحينئذ فان
كان الاتي في الاولى ملكا كان الاتي في الثانية ملكا
ايضا وحينئذ كيف يتاتي للمومنين ان يقولوا لبعض
الملايكة نعم انت ربنا وان كان الاتي في الاولى هو الله
كما ان الاتي في الثانية هو الله كان الانحراف الى التاويل
المذكور فرارا الى غير مخلص كما لا يخفى ومنه يظهر ما
في الوجه الرابع من التاويل وهو انه معنى ياتيهم الله
في صورته اي ياتيهم بصورة ويظهر لهم من صور ملايكته
بادنى التفات على ان حديث ابي موسى الذي عند ابن
جرير وغيره السابق فيه ما هو قاطع لعرق هذين ه
التاويلين بالكلية حيث يقول فينصرف الله عنهم وهو
الله تبارك وتعالى الحديث فنص على انه المنصرف عنهم

الذي هو الاتي الاول هو الله تبارك وتعالى لا غير وبالاتفاق
ان الاتي الثاني هو الله تعالى فهو الاول والاخر والظاهر
والباطن وهو بكل شي عليم والحمد لله رب العالمين واما
الكلام الوسط الموعود فسينكشف عن وجهه الحجاب
المانع للشهود بعد التنبيه على مهمات هي لما نحن بصدده
اصول ومقدمات الاولى ان العقلا اختلفوا في العلم
بحقيقة الله جوازا ووقوعا قال في المواقف وشرحه
المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع
والجواز المقام الاول ان حقيقة الله تعالى غير معلومة
للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية
وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا
والمعتزلة ثم بعد سوق الدليل على المذهب المختار قال
واحتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع
الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات
الاخر قال والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف
على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز
وفي جواز العلم بحقيقة الله خلاف منعه الفلاسفة
وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من
توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية
في الاكثر مشعر بالامتناع انتهى ما يتعلق بنقله الغرض
من كلام المواقف وشرحه ويتلخص منه ان جواز تصور

الحق

الحق سبحانه بوجه ما بل وقوعه كذلك محل الوفاق وانما
الخلاف في جواز تصوره بالكنه ووقوعه كذلك ويوضح
ذلك ما في المواقف ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا
من المسلمين كافة وما في شرح المقاصد من انه
لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة
الله اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية انتهى
والمراد بمعرفته تعالى ههنا كما في شرح العقايد العضدية
للاستاذ جلال الدين محمد الدواني رحمه الله هو التصد يق
بوجوده تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية
بقدر الطاقة البشرية انتهى ومن المعلوم المقرر انه
لا بد لكل تصديق من تصور اطرافه ولو بوجه ما
فتصور الحق سبحانه بوجه ما جوازا ووقوعا محل
الاجماع من اهل الاسلام الثانية ان تصور الشي لكونه
ادراك البصيرة للصورة الحاصلة منه في النفس بنور
يقذفه الله في القلب يستلزم ان يكون لكل متصور
بالفتح صورة ظلية في ذهن المتصور بالكسر وجمهور
المتكلمين من اهل السنة وان اشتهر عنهم نفي الوجود
الذهني لكنهم مصرحون به في قولهم القران كلام الله غير
مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا باشكال الكتابة
محفوظ في قلوبنا بالالفاظ المخيلة مقرو بالسنتنا بالحروف
الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا غير

حال في شي منها فصرحوا بان للقران وجودات اربعة منها الذهني
ثم عمموا فقالوا وتحقيقه ان للشي وجودا في الاعيان ووجودا
في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة انتهي
وهذا تناقض صريح والمخلص الدافع للتناقض الجامع بين
كلاميهم ما قدمناه من حمل نفيهم له علي نفيهم للوجود
الذهني المشارك للوجود الخارجي في استلزام الاحكام
الخارجية لا علي النفي للوجود الظلي الذي لا يستلزم
الاحكام الخارجية الذي هو المراد للمثبتين وحينئذ
يصير النزاع لفظيا كما تقدم الثالثة من قواعد الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمه الله ان كل موجود يصح ان
يري قال في المواقف بعد سوق دليل الاشعري علي صحة
روية الحق سبحانه واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح
روية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعو
م والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الروية
لشي تحقق الروية له وانما لا يري هذه الاشياء التي
ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك اي بعدم رويتها
فانه تعالي اجري عادته بعدم خلق رويتها فينا ولا
يمتنع ان يخلق فينا رويتها كما خلق روية غيرها
والخصم يشدد عليه النكير اي الانكار ويقول هذه مكابرة
محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية قال ونحن نقول
ما هو اي انكاره الا استبعاد ناش عما هو معتاد في
الروية

الروية والحقايق اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا توخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من
الهوي وشوايب التقليدات ولا شبهة في ان الروية
بالمعني الذي حققناه ليست ممتنعة في ساير المحسوسات
انتهي كلام المواقف مع الشرح اذا تمهد هذا فاقول
مستمسكا بحبل التوفيق ومستمدا ممن بيده ملكوت
التحقيق كما ان القران الحكيم عند اهل السنة من حيث
حقيقته التي هي الكلام النفسي القديم القايم بذات الله
سبحانه لم يكن في الازل ظاهرا في صورة الاصوات والحروف
الملفوظة ولا في صورة الحروف المكتوبة ولا المخيلة في
الاذهان البشرية ثم ظهر في تلك الصور جميعا فيما لا يزال
مع كونه منزها عن ان يكون حالا في شي منها ومن محالها
من حيث حقيقته وانما الحال فيها اي في محالها صوره
ومظاهره ولذلك لم يلزم ان يكون ذا صورة ولا حادثا
ولا عرضا غير قار الذات ولا جوهرا مع ظهوره في تلك
المظاهر التي منها جواهر كصورة الحروف المنقوشة في نحو
الاحجار الموضوعة في جدران المساجد وغيرها ومنها
اعراض كالحروف الملفوظة والمخيلة فكذلك فليفهم ظهور
الحق سبحانه وتعالي في المظاهر المختلفة التي يعرف بعضها
وينكر بعضها فانه سبحانه وان ظهر في اي مظهر شاء متي
شاء لمن يشاء فانه من حيث حقيقته وذاته الذي ليس

ولا يمتنع حمل ما نقل عن عبد الله بن مسلم بن قتيبة
في قوله فيه جد ... ان الله خلق ادم علي صورته
ارتابه ... صورة لا كالصور كما انه شي
لا كالاشياء علي هذا المعني وهم فلا يرد
عليه ما اورده الامام ابو بكر بن فورك
اورده ... نوادر ... اليعمري
في الانوار ... والله اعلم منه

كمثله شي منزه عن كل صورة في كل حال حتي في حال ظهوره
في اي مظهر شا كما ان الكلام النفسي منزه عن كل صورة
من تلك الصور الملفوظة والمخيلة والمكتوبة في كل حال
حتي في حال ظهوره فيها مع كون تلك الصورة كلها قرانا
حقيقة شرعية معلومة من الدين ضرورة لا مجازا وان
كانت دلايل علي الكلام النفسي فكذلك اذا تجلي الحق في
اي صورة شا فهو الله حقيقة وان كان منزها عن
الصور من حيث ذاته فان رسول الله صلي الله عليه
وسلم قال رايت ربي الليلة في احسن صورة الحديث وقال
اتاني الليلة ربي تبارك وتعالي في احسن صورة الحديث
وقال اما اني ساحدثكم ما حبسني عنكم الغداة اني قمت
فتوضيت وصليت ما قدر لي نعست في صلاتي حتي
استثقلت فاذا انا بربي تبارك وتعالي في احسن صورة
الحديث وقال رايت ربي في صورة شاب له وفرة رواه
الطبراني في السنة عن ابن عباس ونقل عن ابي زرعة
الرازي انه قال هو حديث صحيح كذا في الجامع الكبير
للسيوطي وفيه ايضا رايت ربي في المنام في صورة
شاب موفر في الخضر عليه نعلان من ذهب وعلي وجهه
فراش من ذهب رواه الطبراني في السنة عن ام الطفيل
امراة ابي بن كعب وفيه ايضا رايت ربي في حضير
من الفردوس في صورة شاب عليه تاج يلتمع البصر رواه
الطبراني

[illegible] ذا وفرة

الطبراني في السنة عن معاذ بن عفرا وفي غير الجامع الكبير
عن الطبراني وصححه عن حذيفة بن اليمان رضي الله
عنه قال سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول رايت
ربي عز وجل الليلة في صورة شاب له وفرة وفي رجليه
نعلان من ذهب وعلي وجهه فراش من ذهب وعلي
راسه تاج يلتمع البصر انتهي فقد اطلق علي الظاهر في
احسن صورة وفي صورة شاب موصوف بالصفات
المذكورة انه ربه تبارك وتعالي كما اطلق علي الاتي في
الصورة التي تعرف وتنكر انه الله في الاحاديث السابقة
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا ضرورة تدعو الي
العدول عنها فانه سبحانه وان ظهر في اي صورة شا فهو
تعالي منزه عن كل صورة في كل حال من حيث ذاته
فالظاهر في الصورة هو الرب حقيقة شرعية بلا اشكال
ومما ينص علي ذلك حديث ابي موسي السابق الذي
فيه فينصرف الله عنهم وهو الله تبارك وتعالي ياتيهم
الحديث ومن هنا يتضح ما ذكره بعض المحققين في
حديث حذيفة الذي رواه الطبراني السابق انفا وقد
استنكر بعض العلما هذا الحديث وما كان ينبغي له الاستنكار
وذلك لان للحق تبارك تجليا في خزانة الخيال في صورة
طبيعية بصفات طبيعية فيري النايم في نومه تجسد
المعاني في صورة المحسوسات هذه حقيقة الخيال

فتجسد ما ليس من شأنه ان يكون جسدا الا تعطي حضرتها
الا ذلك فحضرة الخيال اوسع الحضرات اذ فيها يظهر وجود المحال
فان الله سبحانه لا يقبل الصورة وقد ظهر بالصورة في هذه
الحضرة كما قبلها في تجليه يوم القيامة في صور المعتقدات
فقد قبل محال الوجود الوجود في هذه الحضرة انتهى
تنبيه ومعنى قوله ان الله لا يقبل الصورة انه لا صورة له ذاتا
ومقتضى ذلك انه لا يتقيد بالصورة وان ظهر فيها والحاصل
اذا كان الحق له ان يظهر في اي مظهر شاء على اي هيئة
شاء مع كونه منزها عن كل صورة في كل حال لم يبق اشكال
في تجليه في احسن صورة للنبي صلى الله عليه وسلم
وفي صورة الشاب المذكور في عالم الخيال ولا في تجليه
لاهل الموقف في المظاهر المختلفة اما في عالم المثال كما
يدل عليه حديث ابن مسعود السابق الذي عند ابن
ابي شيبة والطبراني والحاكم وغيرهم ثم يتمثل الله للخلق
فيلقاهم الحديث وحديث ابن مسعود ايضا عند الدارقطني
والطبراني والحاكم وغيرهم ثم يتمثل الله للخلق فيلقاهم
الحديث وحديث ابن مسعود ايضا عند الدارقطني
والطبراني والحاكم وغيرهم مطولا ويبقى اهل الاسلام
جثوما فيتمثل لهم الرب تعالى فياتيهم فيقول الحديث او
فيما هو اعم من ذلك كما يدل عليه حديث ابي هريرة الذي
عند ابن جرير والطبراني والبيهقي وغيرهم السابق فاذا
لم يبق

لم يبق الا المؤمنون وفيهم المنافقون جاءهم الله فيما شاء
من هيئة الحديث وحديث ابي سعيد عند الشيخين ثم
يتبدى الله لنا في صورة غير صورته التي كنا رأيناه فيها
اول وحديث ابي هريرة ويتجلى لهم من عظمته ما يعرفون
انه ربهم وحديث ابي موسى الاشعري عند الطبراني
فيتجلى لهم تبارك وتعالى الى غير ذلك واذا تحققت ان
لله تعالى ان يجيء ويتجلى في اي هيئة شاء مع انه ليس
كمثله شيء فان الذي جاءنا بان الله تعالى ليس كمثله شيء
هو الذي جاءنا بالمتشابهات التي منها هذه الاحاديث
وما في معناها وحيث ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
ولا يعدل عنها الا لضرورة وقد تبين بما قررناه انه
لا ضرورة تدعو الى العدول عنها لم يبق عندك اشكال
في شيء من المتشابهات الواردة في الكتاب والسنة يجلي
كنهها عندك باذن الله وظهر لك ان لله سبحانه وتعالى
الشأن الجامع من غير قادح ولا مانع واتضح بذلك لك
عندك ما ذكره بعض المحققين من ان للحق سبحانه في
مشاهدة عباده اياه نسبة نسبتين تنزيه ونسبة
تنزل الى تخيل بضرب من التشبيه فنسبة التنزيه تجليه
في ليس كمثله شيء والنسبة الاخرى تجليه في قوله
عليه الصلاة والسلام اعبد الله كأنك تراه وقوله ان
الله في قبلة المصلي وقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه

الله وثم ظرف و وجه الله تعالى ذاته وحقيقته والاحاديث
والايات الواردة بالالفاظ التي تنطلق على المخلوقات
تنطلق على الله باستصحاب معانيها اياها ولولا استصحاب ب
معانيها المفهومة من الاصطلاح ما وقعت الفايدة
عند المخاطب بها اذ لم يرد عن الله شرح ما اراد بها مما
يخالف هذا اللسان الذي نزل به هذا التعريف الالهي
قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ليبين لهم يعني بلغتهم ليعلموا ما هو الامر عليه ولم
يشرح الرسول المبعوث بهذه الالفاظ هذه الالفاظ
بشرح يخالف ما وقع عليه الاصطلاح فننسب تلك المعاني
المفهومة عن تلك الالفاظ الواردة الى الله تعالى كما
نسبها لنفسه ولا نتحكم في شرحها بمعان لا يفهمها اهل
ذلك اللسان الذي نزلت الالفاظ بلغتهم فنكون من
الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ومن الذين يحرفونه
من بعد ما عقلوه وهم يعلمون بمخالفتهم ونقر بالجهل
بكيفية هذه النسب وهذا هو اعتقاد السلف قاطبة
من غير مخالف في ذلك فاذا انتقر عندك ما ذكرناه
من هاتين النسبتين للحق المشروعتين وانت المطلوب
بالتوجه بقلبك وعبادتك الى هاتين النسبتين فلا
تعدل عنهما ان كنت كاملا انتهى الغرض منه وان
ابتغيت مزيد ايضاح فاقول وبالله التوفيق ان

قول

قولنا اهل السنة انار الله برهانهم تبعا للوارد ان المومنين يرون
الله تعالى لا يضارون فيه كما لا يضارون في القمر ليلة البدر
ليس دونه سحاب مع تنزيههم بان الله تعالى ليس بجسم ولا في
جهة اثبات لمشاهدته تعالى في نسبة التنزيه وتجليه في
ليس كمثله شي وقولهم ان كل موجود يصح ان يرى مع الاجماع ع
على وقوع تصور الحق بوجه ما المستلزم لانه يحصل منه
تعالى في نفس المتصور صورة خيالية على قدر معرفته
وعلمه به تعالى بناء على اتفاقهم في مسيلة الكلام على ان
للشي وجودات اربعة منها الذهني الخيالي اثبات منهم
لجواز مشاهدته تعالى في نسبة تنزله الى حضرة الخيال
بضرب من التشبيه واذ قد تبين لك بما قررناه انه لا منافاة
بين النسبتين فلا منافاة بين قوله تعالى ليس كمثله شي
وبين احاديث الصورة وغيرها من المتشابهات ويؤيده
قول الشيخ الاشعري في الابانة الذي هو اخر مصنفاته ونقول
ان الله يجي يوم القيامة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا
وان الله يقرب من عباده كيف يشاء كما قال ونحن اقرب
اليه من حبل الوريد وكما قال ثم دنا فتدلى فكان قاب
قوسين او ادنى انتهى فان اجراء هذه الابانة على ظواهرها
لا يتاتى الا بالقول بالتجلي في المظهر واذ قد تبين لك بما
قررناه انه لا منافاة بين النسبتين فلا منافاة بين قوله
تعالى ليس كمثله شي وبين احاديث الصورة وغيرها من

المتشابهات ومن هنا ينكشف انه لا اشكال في حديث الاسرا
في رواية شريك عند البخاري من قوله ثم دنا الجبار رب
العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين او ادنى لان التدلي
وهو النزول الى الشي حتى يقرب منه وان كان من توابع
التجلي في الصورة لكنه لا يلزم منه تشبيه ولا تمثيل كما ظنه
الخطابي فيما نقله عنه في فتح الباري لان الله سبحانه كما
مر غير مرة له الاطلاق الحقيقي فلا يتقيد بقيد مع صحة
ظهوره بكل قيد شا الظهور فيه وما جزم به الخطابي من
انه كان في الرويا لا في اليقظة مع انه متعقب كما في الفتح
لا يجديه نفعا في التاويل لان التدلي ان كان متضمنا
للتشبيه والتمثيل المحال على الله كما ظنه فيستحيل في الخيال
كما يستحيل في الحس لان التدلي ان اوجب التقييد بالصورة
استحال خيالا كما يستحيل حسا وان لم يوجب التقييد وهو
الحق للاطلاق الحقيقي استوى الخيال والحس فلا فايدة
في العدول لكنه سلمه في الخيال فيلزمه القول به في الحس
وقد علمت انه لا منافاة في التدلي مطلقا للتنزيه ممن
فهم معنى الاطلاق الحقيقي وكل ميسر لما خلق له وبالله
التوفيق ومن تحقق ان الله سبحانه التجلي فيما شا من
المظاهر من غير منافاة لقدسه ونزاهته علم انه لا اشكا ل
في حديث ابي هريرة عند البخاري ومسلم ان الله خلق
ادم على صورته ولا يحتاج الى عود الضمير الى المضروب بل
عايد

عايد الى الله بلا اشكال كما يوضحه حديث ابن عمر عند ابن
ابي عاصم في السنة والطبراني بلفظ ان الله خلق ادم على
صورة الرحمن باسناد رجاله ثقات كما قاله الحافظ ابن حجر
ويويده رواية ابي هريرة عند ابن ابي عاصم ايضا بلفظ
من قاتل فليجتنب الوجه فان وجه الانسان على صورة
وجه الرحمن انتهى ثم اقول هذا الذي قررناه لا يخالف
قاعدة الاشعري التي هي ان وجود كل شي عين حقيقته
بل يوافقها فان وجود الحق سبحانه عنده كما سبق تقريره
هو الوجود المحض المنزه عن كل قيد وتعين زايد على
ذاته اعني الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي وكلما كان
كذلك كان من شانه التجلي في اي صورة شا اذ لو امتنع
عليه ذلك كان وجودا مطلقا بالاطلاق الاضافي وقد عرفت
ان الاطلاق بهذا المعنى قيد والحق سبحانه منزه عن
كل قيد فهو مطلق بالاطلاق الحقيقي المصحح للتجلي في
الصور مع كونه لا صورة له في ذاته فامعن النظر في
مذهب الاشعري في هذا المطلب الاعلى فانه التحقيق
الاتم الذي ليس وراه الا عين اليقين ثم حق اليقين
والحمد لله رب العالمين ثم لا يخفى ان الصورة الخيالية الحا صلة
في اذهان المعتقدين مما كان حصولها في الاذهان على
حسب العلم والمعرفة بالله ولا مرية في اختلاف مراتبه
لزم ان تكون الصور الخيالية مختلفة باختلاف العقايد

والمعارف بالضرورة ولا شك ان اهل العقايد المختلفة ينكر
بعضهم علي بعض ويتعوذ بعضهم من عقيدة بعض فظهر وجه
صحة قول من قال ان الحق يتجلي لاهل الموقف في صورة
المعتقدات وانما يتعوذ من يتعوذ لانه يتجلي عليه بصورة
معتقد غيره مما كان ينكر عليه في الدنيا ويتعوذ من
معتقده فان المرء يموت علي ما عاش عليه ويحشر علي
ما مات عليه ويشير الي ذلك اختلاف اجوبتهم عن السوال
عن معرفة ربهم ففي بعض الروايات هل بينكم وبينه اية
تعرفونها فيقولون الساق فيكشف عن ساق وفي بعضها
كيف تعرفونه ولم تروه قالوا انه لا شبه له فيكشف لهم
عن الحجاب وفي بعضها هل تعرفون ربكم فيقولون سبحان الله
اذا اعترف او تعرف لنا عرفناه فعند ذلك يكشف عن ساق
الحديث وانت اذا تاملت رايت ان ظاهر الجواب الاول يشعر
بان صاحبه يعتقد ضربا من التشبيه والجواب الثاني
يدل علي ان صاحبه يعتقد التنزيه والجواب الثالث يدل
علي ان صاحبه يعتقد الاطلاق اي انه لا صورة له
ومع ذلك فله ان يتجلي في اي صورة شاء فلا يتقيد
بتنزيه ولا تشبيه بل له الاطلاق الحقيقي التام الجامع
وكلما كان كذلك لم يتأت لاحد ان يعرفه الا بتعريفه وصاحب
هذا الجواب الاخير اتم معرفة من الاولين كما دل عليه
النصوص المذكورة وما في معناها والله اعلم ومن

مطلب عزيز

هنا

هنا يظهر لك وجه صحة قول من يقول من المحققين
عقد الخلايق في الاله عقايدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه
اي وانا اعتقدت ان الظاهر في المظاهر المختلفة من صور
المعتقدات هو الله لا غير مع تنزهه عن كل صورة في كل حال
حتي في حال ظهوره فيها فانه ليس كمثله شي وهو السميع
البصير ثم نقول اختلف في تفسير الساق ففي الدر المنثور
اخرج البخاري وابن المنذر وابن مردوية عن ابي سعيد
سمعت النبي صلي الله عليه وسلم يقول يكشف ربنا عن
ساقه فيسجد له كل مومن ومومنة الحديث فلم يزد علي
ان فسر النكرة بالاضافة الي ضمير الرب وعن ابي هريرة
مرفوعا مثله وعن ابن مسعود مثله وظاهر التفسير
يشعر بانه علي ظاهره ومما يويده حديث القدم وهو
ما اخرجه احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنساي وابن
جرير وابن المنذر والبيهقي في الاسما والصفات عن انس
قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم لا تزال جهنم
يلقي فيها وتقول هل من مزيد حتي يضع رب العزة فيها
قدمه فينزوي بعضها الي بعض وتقول قط قط وعزتك
وكرمك الحديث وقد تبين لك فيما قررناه انه لا اشكال في
كونهما علي ظاهرهما فان الله لا صورة له ومنزه عن كل
صورة في كل حال وان تجلي في اي صورة شاء كما مر
غير مرة وعن ابي موسي مرفوعا تفسيره بنور عظيم وعن

ابن عباس بامر عظيم وعنه ايضا بالامر الشديد المفظع من
هول الاخرة وعن قتادة بامر فظيع جليل وعن الربيع
ابن انس بالغطا اقول وبالله التوفيق لامنافاة بين
نور عظيم وامر عظيم لان الثاني اعم من الاول ولامنافاة
بين خاص وعام لصدق الثاني علي الاول ولا بينهما وبين
اضافة الساق الي ضمير الرب سبحانه لان المعني عن نوره
العظيم ولاشك ان من اسما الله النور والعظيم فان اريد
به ظاهره فالمضاف الي العظيم عظيم وان اريد به نور
ذاته فعظمته اظهر من ان يخفي ولكن الشان في وجه
التعبير عنه بساق ولعل ذلك لان الساق ما عليه يقوم
قف
صورة الجسد ونوره العظيم عليه يقوم صور المعتقدات
المثالية المختلفة علي تفاوت مراتبها فان المعني الواحد
اذا عبر عنه بالفاظ مختلفة لم يتكثر المعني ولم يتعدد وانما
تعددت الالفاظ الدالة عليه فصور المعتقدات كلها نسبتها
الي النور العظيم نسبة الالفاظ المختلفة الي المعني الواحد
ولله المثل الاعلي ويناسب المقام قول من قال
عباراتنا شتي وحسنك واحد ٭ وكل الي ذاك الجمال يشير
واما تفسيره بالامر الشديد الفظيع الجليل فلعل ذلك
ان الامر ما دام مستورا كان المومن في خطر الهلاك
والمنافق في رجا النجاة كما يشير الي الاول حديث ابي
موسي الاشعري الذي اخرجه احمد وعبد بن حميد

والدارقطني

والدارقطني وابن مردوية علي ما في الدر المنثور فيتجلي
لنا ضاحكا ثم يقول لنا ابشروا يا معشر المسلمين فانه ليس
منكم احد الا قد جعلت له مكانه يهوديا او نصرانيا ويشير
الي الثاني قول المنافقين ربنا عندما تعود ظهورهم
طبقا واحدا حيث يوذن للمومنين فيسجدون ويريده
المنافقون فلا يستطيعون فيقولون ربنا خاشعة ابصارهم
ترهقهم ذلة فاذا كشف عن النور العظيم ميز بين
الفريقين بكون المومنين يخرون سجدا بخلاف الاخرين
فانهم لا يستطيعون فيزدادون هوانا وذلا واذا انقطع
الاحتمال كان ذلك من اعظم الشدايد علي المنافقين
واعظم البشارات علي المومنين فهو امر فظيع شديد
بالنسبة الي المنافقين جليل بالنسبة الي المومنين فظهر
انه لا منافاة بينه وبين ما تقدم واما تفسيره بالغطا
فظاهره يشعر بان المكشوف عنه هو الحجاب لا النور العظيم
والظاهر انه خلاف المراد بقرينة حديث ابي موسي المرفوع
يكشف عن ساق قال عن نور عظيم فالحجاب والغطاء
هو المكشوف لا المكشوف عنه ففي العبارة تسامح لوضوح
المراد ويزيده وضوحا ما اخرج عبد بن حميد وابن
المنذر عن عكرمة في قوله يوم يكشف عن ساق قال
هي ستور رب العزة اذا كشف للمومن يوم القيامة فدل
علي ان الستور هي المكشوفة عن نور رب العزة والنور

المعبر عنه بالساق هو المكشوف عنه ويحتمل ان يراد بالحجاب
والغطا صورة التجلي كما فسر بها بعض المحققين قوله تعالي
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب اي
من وراء صورة التجلي لكونها حجابا علي الذات فيكون الحجاب
في حديث ابي موسي والغطا في حديث الربيع بن انس
هو النور العظيم المتجلي فيه الحق سبحانه فقوله فيكشف
عن الحجاب او الغطا علي ظاهره يوضحه حديث عمر مرفوعا
عند ابي داود من قول ادم لموسي عليهما السلام انت
موسي نبي بني اسرايل الذي كلمك الله من وراء الحجاب
لم يجعل الله بينك وبينه رسولا من خلقه قال نعم الحديث
فانه نص في ان الله تعالي هو الذي كلمه بلا واسطة حجابا
لكنه من وراء حجاب التجلي في المظهر فالصورة مع كونها حجابا
عين التجلي الحق تعالي له والله اعلم وحينئذ فلا منافاة
بينه وبين ما تقدم فيها هو ذا قد حصل التوفيق بين
التفاسير والله الهادي الولي للتيسير والحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت
رسل ربنا بالحق فصل اللهم عليهم وعلي آلهم وصحبهم وعلي
اهل طاعتك اجمعين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين
وسلم تسليما عدد خلقك ورضي نفسك وزنة عرشك
ومداد كلماتك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك
الغافلون والحمد لله رب العالمين ثم تقول وانت اذا

احطت

احطت باطراف ما ابديناه مما يرد علي وجوه التاويل التي
ذكروه وما قررناه في تاويل الاحاديث علي الوجه المذكور
الوسط بين التشبيه والتاويل المشهور ظهر لك ظهورا بينا
ما تسمعه من غير واحد ان سلوك طريق السلف هو الاسلم
الاسهل لوضوحه وسلامته عن الخطر والخلل فمن اراد
السلامة والسهولة سلكها فلننقل طرفا من كلامهم في المتشا بهات
من الاحاديث والايات نشرا لعقايدهم وتبركا بكلامهم
واستنزالا للرحمة بذكرهم فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة
فنقول قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله في
فتح الباري في قوله تعالي وكان عرشه علي الما من كتاب
التوحيد واخرج ابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من
طريق الحسن البصري عن امه عن ام سلمة رضي الله عنها
انها قالت الاستوا غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار
به ايمان والجحود به كفر ومن طريق ربيعة بن ابي عبد
الرحمن انه سيل كيف استوي علي العرش فقال الاستوا غير
مجهول والكيف غير معقول وعلي الله الرسالة وعلي رسوله
البلاغ وعلينا التسليم واخرج البيهقي بسند جيد عن
الاوزاعي قال كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله
علي عرشه ونومن بما ورد به السنة من صفاته واخرج
الثعلبي من وجه اخر عن الاوزاعي انه سيل عن قوله تعالي
ثم استوي علي العرش فقال هو كما وصف نفسه واخرج

البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال كنا عند الامام
مالك فدخل رجل فقال يا ابا عبد الله الرحمن على العرش
استوى كيف استوى فاطرق الامام مالك فاخذته الرحضا
ثم رفع راسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف
نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع وما اراك الا صاحب
بدعة اخرجوه ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو
المنقول عن ام سلمة لكن قال فيه والاقرار به واجب
والسوال عنه بدعة واخرج البيهقي من طريق ابي داود
الطيالسي قال كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن
ابن زيد وحماد بن سلمة وشريك وابو عوانة لا يحدون
ولا يشبهون ويروون هذه الاحاديث ولا يقولون كيف
قال ابو داود وهو قولنا قال البيهقي وعلى هذا مضى
اكابرنا واسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني
قال اتفق الفقها كلهم من المشرق الى المغرب على الايمان
بالقران وبالاحاديث التي جا بها الثقات عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير
فمن فسر شيا منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه
النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وفارق الجماعة لانه
وصف الرب بصفة لا شي ومن طريق الوليد بن مسلم
سالت الاوزاعي والامام مالكا والثوري والليث بن
سعد عن الاحاديث التي فيها الصفة فقالوا امروها

كما

كما جات بلا كيف واخرج ابن ابي حاتم في مناقب الامام
الشافعي عن يونس بن عبد الاعلى سمعت الامام الشافعي
يقول لله اسما وصفات لا يسع احدا ردها ومن خالف بعد
ثبوت الحجة عليه كفر واما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل
لان علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الروية والفكر فنثبت هذه
الصفات وننفي عنها التشبيه كما نفى عن نفسه فقال
ليس كمثله شي واسند البيهقي بسند صحيح عن احمد بن
ابي الحواري عن سفيان بن عيينة قال كل ما وصف الله
به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه ومن
طريق ابي بكر الضبعي قال مذهب اهل السنة في قوله
الرحمن على العرش استوى قال بلا كيف والاثار فيه عن
السلف كثيرة وهذه طريقة الامام الشافعي واحمد بن
حنبل الى ان قال وقال امام الحرمين في الرسالة النظامية
اختلفت مسالك العلما في هذه الظواهر فراى بعضهم تاويلها
والتزم ذلك في اي الكتاب وما يصح من السنن وذهب ايمة
السلف الى الانكفاف من التاويل واجراء الظواهر على
مواردها وتفويض معانيها الى الله عز وجل والذي نرتضيه
رايا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل
القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تاويل هذه الظواهر
حتما لاوشك ان يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع
الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب

عن التاويل كان ذلك هو الوجه المتبع انتهي وقد تقدم النقل
عن اهل العصر الثالث وهم فقها الامصار كالثوري والاوزاعي
ومالك والليث ومن عاصرهم وكذا من اخذ عنهم من الايمة
فكيف لا يوثق بما اتفق عليه اهل القرون الثلاث وهم
خير القرون بشهادة صاحب الشريعة الي هنا كلام الحافظ
ابن حجر رحمه الله في فتح الباري والحمد لله رب العالمين
وفي الجنان في الجامع للسيوطي اذا دخل اهل الجنة الجنة
يقول الله تعالي تريدون شيا ازيدكم فيقولون الم تبيض
وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار فيكشف الحجاب
فما اعطوا شيا احب اليهم من النظر الي ربهم رواه الامام
احمد ومسلم والترمذي عن صهيب وفيه ايضا ان ادني
اهل الجنة منزلة لمن ينظر الي جنانه وازواجه ونعمه
وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم علي الله
من ينظر الي وجهه غدوة وعشية ثم قرا وجوه يوميذ
ناضرة الي ربها ناظرة رواه الترمذي والطبراني عن
ابن عمر كذلك اي مثل ذلك المذكور من كون الحق يراه
المومنون في الاخرة قال الله في القران حيث قال وجوه
يوميذ ناضرة الي ربها ناظرة والنظر المتعدي بالي هو الابصار
والروية باستقرا اللغة فان قيل قد جا بمعني الانتظار كقوله
وجوه يوم بدر ناظرات الي الرحمن ياتي بالفلاح
اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح قلنا بل هو بمعني
الروية

الروية والمضاف محذوف وهو الجهة اي الي جهة الرحمن
التي هي العلو في العرف المؤيد بظواهر الشرع فان قيل
الاصل عدم الحذف قلنا وكذلك الاصل عدم الزيادة فان
النظر بمعني الانتظار متعد بنفسه كقوله تعالي انظرونا
نقتبس من نوركم ما ينظرون الا صيحة واحدة فيلزم ان
تكون الي زايدة فتعارضا وبقي لنا ان الاية وردت
مبشرة بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك
في رويته تعالي فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة
لنضارة الوجه لا في الانتظار المودي الي عبوسته فان
انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا
يصلح الاخبار به بشارة فهي قرينة مرجحة لتقدير المضاف
المذكور وكون الي حرفا جارا فيها غير زايدة فلا وجه
للمصير الي كونها جارة زايدة ولا الي كونها اسما بمعني النعمة
والنظر بمعني الانتظار فثبت ان النظر المتعدي بالي الذي
هو بمعني الروية وهو المطلوب ولا يعارضه قوله تعالي
لا تدركه الابصار لان الادراك في احد تفسيري ابن
عباس رضي الله تعالي عنه هو الروية علي نعت الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ومن المعلوم
ان الروية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من
الروية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفي المطلقة وثاني
تفسيري ابن عباس رضي الله عنه انه لا تدركه الابصار

اذا تجلي بنوره الذي هو نوره فانه اذا تجلي بنوره الذي
هو نوره لا يقوم له بصر لان هذا التجلي مفن للمتجلي له
كما يشير اليه حديث ابي موسي عند مسلم حجابه النور
لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهي اليه بصره من
خلقه بخلاف التجلي الشمسي والقمري اي التجلي في النور
الوارد في حديث هل تضارون في الشمس الي اخره هل
تضارون في القمر الي اخره فانه لا يفني المتجلي له فيتمكن من
الروية وعلي الاول يحمل حديث ابي ذر عند مسلم نور
اني اراه وكذلك حديث عايشة رضي الله عنها في نفيها
الروية يحمل علي نفي الروية لهذا النور لا مطلقا ويحمل
حديث ابي ذر ايضا عند مسلم رايت نورا علي التجلي في
نور يقوم له البصر اي التجلي الشمسي او القمري والحاصل
ان ابن عباس انما حمل النفي في تفسيره علي روية
خاصة وعليه فلا دليل في الاية علي نفي الروية مطلقا
فلا معارضة فيها لاية النظر وههنا وجه اخر وهو ان
ادراك الابصار المرتب علي تقليب الحدقة من افعال
العباد وقد مر في فصل الكسب انه لا فعل للعبد الا
باذن الله مما تبين من بطلان الاستقلال فيكون المعني
لا تدركه الابصار الا باذنه وهو كذلك عند من تحقق
معني لا قوة الا بالله هذا وايضا ان كان ال في الابصار
استغراقية كان تدركه الابصار موجبة كلية وقد

دخل

دخل عليها النفي فرفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب
جزيي فكان حاصل المعني لا تدركه بعض الابصار وهو
مسلم اتفاقا لان ابصار الكفار لا تدركه فلا يبقي فيه
حجة وان كان ال للجنس لا للاستغراق كان لا تدركه الابصار
سالبة مهملة في قوة الجزيية فالمعني لا تدركه بعض
الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم علي
الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا ومما يدل علي
جواز الروية سوال سيدنا موسي صلوات الله عليه وسلم
عدد خلقه بقوله رب ارني انظر اليك اذ لو امتنع عليه تعالي
رويته لما ساله لان سواله حينيذ مع العلم بامتناعه
لا يصدر عن العاقل ومع الجهل به لا يجوز علي الانبيا
اذ الجاهل بما لا يجوز علي الله ويمتنع لا يكون نبيا كريما
وقد وصفه الله بذلك في كتابه وعلي هذا فقوله في الجواب
لن تراني نفي لروية مقيدة لا لمطلق الروية اي لن
تراني وانت ثابت علي هذه الحالة بل لا بد من تغيرها
بقرينة ما رواه الحكيم عن ابن عباس قال الله تعالي يا موسي
لن تراني انه لن يراني حي الا مات ولا يابس الا تدهده
ولا رطب الا تفرق انما يراني اهل الجنة الذين لا تموت
اعينهم ولا تبلي اجسادهم وهو صريح في ان المنفي هو
الروية المقيدة بقيد الثبات والبقاء علي حالته التي كان
عليها قبل وقوع الروية لا مطلق الروية ولا يلزم نفي

الامر من نفي الاخص وبقية الاية فيها اشعار بذلك حيث
يقول ولكن انظر الي الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
اي وانت علي حالتك هذه من غير صعق ومفهومه وان
لم يستقر مكانه فلن تراني وانت علي حالتك هذه بل
لابد من الصعق فلما تجلي ربه للجبل جعله الذي هو من
جملة الاشيا التي تسبح بحمد الله المستلزم لعلمه وحياته
جعله دكا مفتتا فلم يستقر مكانه فلم يتحقق شرط الثبات
علي حالته التي كان عليها ولهذا خر موسي صعقا مغشيا
عليه او ميتا ففي هذا بقية الاية دليل علي وقوع الروية
لسيدنا موسي بعد دلالة اولها علي جوازها والله اعلم
ووجه الجمع حينيذ بينه وبين قوله صلي الله عليه وسلم
ان الله اعطي موسي الكلام واعطاني الروية وفضلني
بالمقام المحمود والحوض المورود اخرجه ابن عساكر عن
جابر كما في الجامع للسيوطي هو ان الروية التي اعطاها
الله لنبينا صلي الله عليه وسلم عدد خلقه هي الروية
مع الثبات علي الحالة التي كان عليها قبل الروية كما ان الكلام
الذي اعطاه لموسي كذلك بخلاف الروية التي حصلت لموسي
فانه لم يثبت معها وصارت سببا لصعقه والله اعلم وبلغت
به الباء زايدة للوزن عن الله الرسل وصحت سنتهم الاحاديث
المروية عنهم به بوقوع الروية فقل اي اذا كان الامر
في الروية كما ذكر من كونها ثابتة بالكتاب والسنة الصحيحة

فقل

فقل اي انت مامور بان تقول مبالغة في اظهار زيغ منكرها
اذا كان كذلك فجاحدوها مع تصريح الكتاب والسنة قد غلوا
بالمعجمة اي جاوزوا الحد عتوا استكبارا وتجاوزا للحد
بالزيغ عنها حيث اولوا الايات والاحاديث الواردة بتاويلا
ركيكة متعسفة ولم يكتفوا بذلك بل بغوا علوا علي من يقول
بها تبعا للوارد الصريح الصحيح حتي ان بعضهم قد كفروا من
قال بالجواز ظنا منهم ان ذلك يستلزم التجسيم وانه كفر وهذا
ظن فاسد اما اولا فلان اهل السنة يثبتونها بلا كيف
بل مع التنزيه عن الجسم والجهة وليس هذا التنزيه من
منصوبات اشياخهم اي ليس مما لا اصل له في السنة كما
يزعمه صاحب الكشاف حيث يقول ثم تعجب من المتسمين
بالاسلام المتسمين باهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه
العظيمة مذهبا ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة فانه من
منصوبات اشياخهم والقول ما قال بعض العدلية فيهم
لجماعة سموا هواهم سنة . وجماعة حمر لعمري موكفة .
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا . شنع الورى فتستروا بالبلكفة .
انتهي وذلك لما اخرجه ابن مردوية عن انس بن مالك
قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم في قوله وجوه
يوميذ ناضرة الي ربها ناظرة قال ينظرون الي ربهم بلا
كيفية ولا حد محدود ولا صفة معلومة كما في الدر المنثور
وهذا نص صريح في مذهب اهل السنة وقولهم بالبلكفة

فلا يحزنك قولهم ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ستكتب شهاد تهم
ويسئلون وهذا الحديث المحتج به للبلكفة لو شاهد ان الاول
ما رواه الطبراني بسند حسن عن ابن عباس قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان لله ملكا لو قيل له التقم السموات
السبع والارضين لفعل تسبيحه سبحانك حيث كنت ووجه بلقمة صح
الشهادة انه دال على ان الله تعالى منزه عن التقيد
بالحيث والاين والصورة والجهة وان تجلى فيما شاء منها
فهو تعالى يرى بلا كيف يقيده وان تجلى في مظهر ذي
كيف الثاني قوله تعالى فلما جاءها نودي من شاطي
الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة التي انس
منها نارا ان بورك من تجلى وظهر في النار وهو الله
تعالى فقد مر عن ابن عباس في اواخر شرح قوله كذا الكلام
سابع لها يرى انه قال في قوله تعالى ان بورك من في النار
يعني تبارك وتعالى نفسه كان نور رب العالمين في الشجرة
وفي رواية عنه قال وكان تلك النار نورا وكان الله في
النور ونودي موسى من النور وقد صح حجابه النور
وحجابه النار والكل صحيح فان الله تعالى لم يتجلى الجلال
والجمال وانما سمي حجابا لكونه حجابا على غيب الذات ه
والهوية فلا تشهد الذات المقدسة الا في مظهر ومن
حولها موسى والملائكة الحاضرون ثمة وقال بعض
المحققين المراد بمن هاهنا ايضا هو الله تعالى اي بورك
منا

حولها في قراءة ابي

من تجلى في النار ومن تجلى فيما حولها من ساير الاكوان
لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وهو صحيح ايضا
ولما كان التجلي في ذلك المظهر يوهم التقيد بالصورة
والمكان والجهة قال تعالى ازالة لهذا التوهم وسبحان الله
تنزهه عن التقيد بالصورة والمكان والجهة وان ناداك
من النار من شاطي الواد الايمن في البقعة المباركة
من الشجرة لكونه موصوفا بوصف رب العالمين وما
هو كذلك لا يكون ظهوره في مظهر ما موجبا لتقيده بذلك
لان رب العالمين له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله
تقييد القابل لكل قيد شاء الظهور فيه فيكون منزها
عن التقيد بذلك في عين ظهوره فيه ولهذا قال يا موسى
انه اي المنادي المتجلي في النار في هذه البقعة المباركة
انا الله العزيز ومقتضى العزة ان لا اكون متقيدا بهذا
المظهر ولكني الحكيم ومقتضى الحكمة الظهور في صورة
مطلوبك ووجه الشهادة ان الاية قد دلت بظاهرها
الذي فسرها به ابن عباس ترجمان القرآن ان الله هو
المتجلي في النار بمقتضى حكمته وانه منزه عن التقيد
بذلك لربوبيته وعزته فاذا هو يرى بلا كيف يقيده
وان ظهر في مظهر له كيف والله اعلم وبالله التوفيق
واما تقدير المضاف الى النار كما ذهب اليه البيضاوي
حيث قال ان بورك من في مكان النار وهو كل من

في تلك الوادي وحواليها من ارض الشام وقيل المراد موسى
والملايكة الحاضرون انتهى فعدول عن الظاهر ليفسر من
في النار بغير الله ظنا منه ان تفسير من في من في النار
بالله يستلزم محذورا كذلك اما اولا فلان ابن عباس
فسر من في النار بالله ولا يظن ينبغي ان يظن بابن عباس
ترجمان القران المدعو له بقوله صلى الله عليه وسلم اللهم
علمه الحكمة وتاويل الكتاب ان يفسر القران بما يكون محالا
على الله تعالى واما ثانيا فلما مر ان رب العالمين
تبارك وتعالى له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله تقييد
فلا تقيده صورة النار ولا صورة ما حولها من الاكوان
وان تجلى فيها فلا موجب تحقيقا لتقدير المضاف وخلاف
ابن عباس في التفسير فان معنى قول اهل السنة ان
الله يرى بلا كيف معناه انه تعالى لا ينقيد بكيف تقتضيه
مظهر التجلي لا انه لا يتجلى في مظهر له الكيف اصلا فان
هذا مع انه لا يصح لم يلتزمه اهل السنة فقد قال العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد بعد تقرير جواز اختلاف
الرويتين اي الخلق والحق في الشرط واللوازم ما نصه
وهذا هو المراد بالروية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرايط
والكيفيات المعتبرة في روية الاجسام والاعراض لا بمعنى
خلو الروية او المرئي عن جميع الحالات والصفات على
ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الروية فعل من

افعال

افعال العباد او كسب من اكسابهم فبالضرورة يكون واقعا
بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان
يكون له كيفية من الكيفيات انتهى وهذا كلام حسن يوضحه
الحديث المذكور في قوله ولا احد محدود ولا صفة معلومة
فما نفى الاحد محدودا متقيدا بحيث يحصر فيه من له ذلك
الحد لا مطلق الحد وصفة معلومة متقيدة ينحصر فيها
الموصوف لا مطلق الصفات فها هو ذا قد صرح التفتازاني
بانهم لم يريدوا بالبلكفة خلو المرئي عن جميع الحالات
والصفات وانما ارادوا خلوه عن الكيفيات المعتبرة في
روية الاكوان من كون المرئي مقيدا بكيفية خاصة
منحصرا فيها ورب العالمين سبحانه لا ينقيد بشي من
الكيفيات وان تجلى في مظهر له كيفية وبالله التوفيق
فظهر ان قوله صلى الله عليه وسلم ينظرون الى ربهم
بلا كيفية ليس فيه الا اثبات التجلي في نحو ليس كمثله
شي وليس فيه نفي للتجلي في مظهر له كيف وانما فيه نفي
ما هو من شان الاكوان من التقيد بكيف معين وحد
معين وصفة معينة على الوجه الذي بيناه انفا فلا
منافاة بينه وبين احاديث التجلي في الصورة التي
تعرف وتنكر الصحيحة السابقة اذ قد بينا غير مرة ان
الله سبحانه لكونه له الاطلاق الحقيقي لا يتقيد بحد
وكيف وان تجلى في مظهر ذي حد وكيف فليس له حد

محدود ينحصر فيه وان تجلي في محدود كاحسن صورة للنبي صلي الله عليه وسلم ولا صفة معلومة ينحصر فيها وان ظهر بصفة معلومة كصورة شاب وقال الشيخ الاشعري في الابانة ما نصه وان له عينين بلا كيف ثم قال ما نصه وان الله يقرب من عباده كيف يشا انتهي فنفي الكيف واثبت والكل صحيح بلا تناف عند من احاط علما بان الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي وبالله التوفيق قال التاج عبد الوهاب ابن التقي علي السبكي في الطبقات الكبري في ترجمة احمد ابن الحسن الجاربردي الشيخ الامام فخر الدين نزيل مصر وقد عاب اهل السنة بيتي الزمخشري واكثروا القول في معارضتهما ومن احسن ما سمعته في معارضتهما ما انشدناه شيخنا ابو حيان النحوي في كتابه عن العلامة ابي جعفر بن الزبير بغرناطة اجازة ان لم يكن سماعا انشدنا القاضي الاديب ابو الخطاب محمد بن احمد السكوني بقراءتي عليه عن اخيه ابي بكر من نظمه ثم رايتها في كتاب ابي عمر ابن محمد بن خليل المسمي بالتمييز لما اودعه الزمخشري في كتابه من الاعتزال في الكتاب العزيز قال واجابه عم والدي وهو يحيي بن احمد الملقب بخليل بهذه القصيدة ولوالدي فيها تكميل ولي فيها تتميم وتذييل

شبهت جهلا صدر امة احمد وذوي البصائر بالحمير الموكفة
وزعمت ان قد شبهوا معبودهم وتخوفوا فتستروا بالبلكفة

نطق الكتاب وانت تنطق بالهوي فهوي الهوي بك في المهاوي المتلفة
وجب الخسار عليك فانظر منصفا في اية الاعراف فهي المنصفة
اترى الكليم اتي بجهل ما اتي واتي شيوخك ما اتوا عن معرفة

القصيدة بطولها وهي ٢٢ بيتا ثم اورد اجوبة عديدة لا حاجة الي ذكرها واما ثانيا فلانا وان فرضنا ان اثبات الروية يستلزم التجسيم لم يلزم من اثباتها الكفر لان الاصح ان لازم المذهب ليس بمذهب بل صريح التجسيم مع البلكفة ليس بكفر كما في شرح العقايد العضدية للجلال الدواني ويجي نقله قال ابن حجر الهيثمي ثم المكي في كتابه الاعلام بقواطع الاسلام لازم المذهب ليس بمذهب ومن ثم قال الاسنوي المجسمة ملزومون بالالوان وبالاتصال والانفصال مع انا لا نكفرهم علي المشهور كما دل عليه كلام الشرح والروضة في الشهادات انتهي قال فالحاصل ان من نفي واثبت ما هو صريح في النقص كفر وما هو ملزوم للنقص فلا ثم قال مشي الغزالي في كتابه التفرقة بين الاسلام والزندقة والعز بن عبد السلام في فتاويه الموصلية وغيرهما علي عدم كفر القايلين بالجهة قال ابن عبد السلام لان علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الاسلام بل حكموا لهم بالارث من المسلمين وبالدفن في مقابرهم وتحريم دمايهم واموالهم قال الزركشي وهذا بناه الشيخ علي تفسير المتكلمين الايمان بالتصديق بما علم انه من دين محمد صلي الله

عليه وسلم بالضرورة وعلى هذا العلم بكونه عالما بالعلم او
عالما بذاته او كونه مرئيا او غير مرئي ليس بداخل في
مسمى الايمان وكذلك كونه في جهة او ليس في جهة انتهي
قال الشيخ ابن قاسم في حاشية التحفة قوله ان لازم
المذهب ظاهره وان كان لازما بينا وهو ظاهر لجواز ان
لا يعتقد اللازم وان كان بينا وقد صححوا عدم كفر القايل
بالجهة مع ان بعضهم قال ان لزوم الجسمية لها لزوم بين
وقوله ليس بمذهب معناه انه لا يحكم به بمجرد لزومه
فان اعتقده فهو مذهب ويترتب عليه حكمه اللايق به
انتهي **ولا دليل معهم يجازي** بمعنى يجزي اي يغني كما ظهر
لك مما تقرر **بل** الورطة التي تقحموها انما هي **بانتحال باحث
متجازي** اي منحرف عن طريق الاتباع لمجرد بحث عقلي
وشبهة ضعيفة انتحلوها وادعوا انها دليل ثم اولوا ما
ورد على طبقها تاويلات ركيكة متعسفة ورضوا بها مذهبا
واذا كان هذا منتهي امرهم **فدعهم** فيما هم فيه **ومر** راشدا
مهديا **في المجاز** في محل الجواز والسير وهو طريق اتباع
الكتاب والسنة كما صرح به في قوله **واتبع الرسل وكتبة
الله** الناطقة بذلك **وتابعيهم واترك الساهي** الغافل
الذاهب قلبه الي غير ما اريد من ايات الروية واحاد بيتها
بارتكاب تاويلات متعسفة فانه منحرف عن سواء
السبيل **اذ وردت في الذكر** اي في القران ايات **بينات**

واضحات

واضحات الدلالة على المقصود **فسرها** اي فسر تلك الايات البينات
بالروية اي بان المراد منها الروية البصرية **الثقات** لا بالراي بل
رواية **عن النبي** صلى الله عليه وسلم عدد خلقه **مسندوا
الاخبار** نعت للثقات والفصل بالظرف ليس باجنبي **وصحبه**
عطف على النبي اي اسندوا تفسير تلك الايات عن النبي
وصحبه **وتابعي الاثار** كما سيجي نقله مفصلا ان شاء الله
قد انتهت تفاسير تلك الايات المسندة عن النبي واصحابه
والتابعين **لمبلغ التواتر عند اهلها** اي اهل الاخبار كما
صرح به الحافظ السيوطي رحمه الله في البدور السافرة
فانه بعد ان ذكر تفاسير ايات قال في اخرها فهذه تفاسير
هذه الايات مسندة عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
والتابعين بلغت مبلغ التواتر عندنا معاشر اهل الحديث
انتهي قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري جمع الدارقطني
طرق الاحاديث الواردة في روية الله تعالى في الاخرة
فزادت على العشرين وتتبعها ابن القيم في حادي الارواح
فبلغت الثلاثين واكثرها جياد واسند الدارقطني عن
يحيي بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الروية
صحاح انتهي **كاشفة للساتر** مبينة للمعنى المقصود من تلك
الايات بيانا واضحا لا اخفا فيه فلنورد ههنا ما ساقه الجلال
السيوطي رحمه الله تعالى في البدور السافرة توضيحا للمرام
وتحقيقا للمطلب في المقام فنقول قال رحمه الله تعالى

باب زيادة اهل الجنة ربهم وروٴيتهم له قال تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقال تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقال ولدينا مزيد اخرج مسلم والترمذي
وابن ماجه عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيا
ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجينا
من النار قال فيكشف الحجاب فما اعطوا شيا احب اليهم من
النظر الى ربهم ثم تلا هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة
قال القرطبي قوله فيكشف الحجاب معناه انه يرفع الموانع
عن الادراك عن ابصارهم حتى يروه على ما هو عليه
من نعوت العظمة والجلال فذكر الحجاب انما هو في حق
الخلق لا الخالق تعالى وتقدس اقول انما ذكر القرطبي هذا
لظنه انه مناف لاحاطة الحق بكل شي وليس كذلك كما
هو معلوم عند من يتحقق اطلاق الحق سبحانه وانه له
التجلي فيما يشا مع بقايه على قدسه ونزاهته وقد مر
حديث ابي هريرة عند الترمذي وصححه ثم يتوارى ثم يطلع
وحديث عكرمة في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق انها
ستور رب العزة ولابي داود والنسايي وابن ماجه وابن
حبان عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا ايما رجل انكر
ولده وقد عرفه احتجب الله عنه يوم القيامة ولاحمد
والطبراني بسند جيد عن معاذ مرفوعا من ولي من

امر

امر الناس شيا فاحتجب عن اولي الضعف والحاجة احتجب الله
عنه يوم القيامة ولابن ماجه من حديث جابر فينظر اليهم
وينظرون اليه فلا يلتفتون الى شي من النعيم ما داموا
ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم ويبقى نوره وبركته عليهم في
ديارهم وعن جابر مرفوعا ما كلم الله تعالى احدا قط الا
من وراء حجاب وانه احيا اباك فكلمه كفاحا وقد مر قول
ادم لموسى عليهما السلام انت موسى نبي بني اسرايل الذي
كلمك الله من وراء الحجاب الحديث الى غير ذلك من الايات
والاحاديث والحاصل انه لا منافاة بين الايات والاحاديث
الدالة على الحجاب وكشفه وبين احاطة الحق بكل شي
لان الله له الاطلاق الحقيقي المصحح للتجلي فيما يشا مع
احاطته والله اعلم قال السيوطي واخرج ابن جرير وابن
مردويه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال ان الله يبعث مناديا ينادي بصوت
يسمعه اولهم واخرهم يا اهل الجنة ان الله وعدكم الحسنى
وزيادة الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الرحمن
واخرج ابن جرير وابن مردويه واللالكائي في السنة
عن كعب بن عجرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله
للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال النظر الى وجه
الرحمن واخرج ابن جرير وابن مردويه واللالكائي
وابن ابي حاتم من طرق عن ابي بن كعب قال سالت النبي

صلى الله عليه وسلم عن قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال
الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الرحمن واخرج ابن مردويه
عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في الاية قال الحسنى
الجنة وزيادة النظر الى الله واخرج ابن مردويه وابو الشيخ
واللالكائي من طريقين عن انس ان النبي صلى الله عليه
وسلم سئل عن هذه الاية فقال الحسنى الجنة والزيادة النظر
الى وجه الله واخرج ابو الشيخ عن ابي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم في قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة
الجنة والنظر الى الرب تعالى واخرج ابن جرير وابن المنذر
وابن مردويه وابو الشيخ في تفاسيرهم واللالكائي والاجري
في كتاب الروية عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه في الاية
قال الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله واخرج
ابن مردويه عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه في
الاية قال الحسنى الجنة وزيادة النظر الى الله واخرج
ابن جرير وابن المنذر وابو الشيخ واللالكائي والاجري عن
حذيفة بن اليمان في الاية قال النظر الى الله واخرج
هناد وابن ابي حاتم وابو الشيخ واللالكائي عن ابي موسى
الاشعري في الاية قال الحسنى الجنة والزيادة النظر
واخرج ابن مردويه من طريق عكرمة عن ابن عباس
في الاية قال الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجهه الكريم
واخرج ابن ابي حاتم واللالكائي من طريق السدي عن

ابي

ابي مالك وعن ابي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن
مسعود في الاية قال الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه
الله والقتر السواد واخرج اللالكائي هذا التفسير باسانيده
عن سعيد بن المسيب والحسن البصري وعبد الرحمن بن
ابي ليلى وعامر بن سعد البجلي وابي اسحق السبيعي وعبد
الرحمن بن سابط وعكرمة ومجاهد وقتادة وقال البيهقي
في كتاب الروية هذا تفسير قد استفاض واشتهر فيما بين
الصحابة والتابعين ومثله لا يقال الا بتوقيف واخرج
الاجري والبيهقي في كتاب الروية واللالكائي في السنة من
طريقين عن ابن عباس في قوله وجوه يومئذ ناضرة قال
حسنة الى ربها ناظرة قال نظرت الى الخالق واخرج الثلاثة
ايضا عن عكرمة قال ناضرة من النعيم الى ربها ناظرة قال
تنظر الى الله نظرا واخرج الثلاثة ايضا عن الحسن قال النضرة
الحسن الى ربها ناظرة قال نظرت الى ربها فنضرت لنوره
واخرج الاجري عن محمد بن كعب القرظي في الاية قال
نضر الله تلك الوجوه وحسنها واخرج ابن ابي حاتم واللالكائي يا
هذا التفسير ايضا عن مجاهد واخرج اللالكائي عن انس
ابن مالك رضي الله عنه في قوله تعالى ولدينا مزيد قال
يظهر لهم الرب عز وجل يوم القيامة واخرجه البيهقي بلفظ
قال يتجلى لهم في كل يوم جمعة واخرج ابن ابي حاتم واللالكائي
عن الحسن في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون

قال اذا كان يوم القيامة يبرز ربنا تبارك وتعالى فيراه الخلق
ويحجب الكفار فلا يرونه واخرج اللالكائي عن ابراهيم
الصائغ قال ما يسرني ان لي نصف الجنة بالروية ثم كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم ثم يقال
هذا الذي كنتم به تكذبون قال بالروية واخرج اللالكاي
عن اشهب قال سال رجل مالكا هل يرى المومنون ربهم
يوم القيامة فقال مالك لو لم يرالمومنون ربهم يوم القيا مة
لم يعير الكفار بالحجاب فقال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون قيل فان قوما يزعمون ان الله لا يرى فقال
مالك السيف السيف واخرج اللالكاي عن المزني قال
سمعت الشافعي يقول في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون فيها دلالة على ان اولياء الله يرون ربهم يوم
القيامة قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى فهذه
تفاسير هذه الايات مسندة عن النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه والتابعين بلغت مبلغ التواتر عندنا معاشر
اهل الحديث وها انا اسوق الاحاديث الواردة في الروية
اخرج اللالكائي في السنة من طريق مفضل بن غسان
قال سمعت يحيى بن معين يقول عندي سبعة عشر حديثا
في الروية كلها صحاح قال السيوطي واقول ورد في ذلك
من حديث انس وجابر بن عبد الله وجرير البجلي ه
وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وصهيب وقد تقدم
وعبادة

تبلى

وعبادة بن الصامت وابن عباس وابن عمر وابن مسعود
وعلي بن ابي طالب وعدي بن حاتم وعمار بن ياسر وفضالة
ابن عبيد ولقيط بن عامر ابي رزين العقيلي وابي سعيد
الخدري وابي موسى الاشعري وابي هريرة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين ثم ساق احاديثهم وفيما اوردناه كفاية
لطالب الحق المنصف والحمد لله رب العالمين فالراد لما يدل
على وقوع الروية اذ تواتر الحديث بدعته وطبعه خبيث
حيث لم يقبل الحق والطيب لا يرد الحق وهو اي رد الحديث
المتواتر كرد القران المنزل الحكيم ورده كفر لكونه رد ما علم
كونه من الدين بالضرورة لكن لا مطلقا بل لذي العليم و
بكونه من المتواتر لكونه مطلعا على طرقه مستوفيا لها
استيفاء يفيده العلم الضروري بانه هذا هو المراد من تلك
الايات فما رموا به ابتداءا غيرهم من تكفيرهم من يقول
بالروية يعني اهل السنة رد اليهم جزاء وفاقا ووقاهم ووقى
الله اهل السنة ضيرهم اي ضير اهل البدعة حيث لم يلحقهم
ما رموا به لكونهم متبعين للوارد لا للراي واما اهل البدعة
فالذي رد اليهم انما رد بوارد السنة والكتاب البالغ مبلغ
التواتر عند من احاط بطرق الحديث ومع ذلك فهم يحسبون
انهم في تكفيرهم لاهل السنة يحسنون صنعا فيا له من عجب
عجاب حيث زين الشيء لهم بصورة ضده هذا خذ هذا او
مضى هذا او هذا لما ذكر واذ لم يهتدوا به اي بالوارد من

الكتاب والسنة الدال على وقوع الرؤية للمؤمنين رَأَوْا قَوْلَ
الجمع الَّذِي رَأَوْهُ اعتقدوه حقا يعني اهل السنة إِفْكًا اي كذبا
مفعول ثان لراوا اي راوا قول اهل السنة افكا وَافْتَرَوْا
اي راوا انهم اي اهل السنة افتروا بذلك على اسلافهم
افتروا بان قول اهل السنة افك وَكَذَّبُوا مَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ
لانهم اتبعوا الرأي المحض واعرضوا عن السنة قال في البدور
السافرة واخرج اللالكائي عن طاوس قال اصحاب المراء
والمقاييس لا يزال بهم المراء والمقاييس حتى يجحدوا الرؤية
ويخالفوا السنة انتهى وفي الجامع الكبير عن عمر قال ان
اصحاب الرأي اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
وتفلتت منهم ان يعوها واستحيوا حين سئلوا ان يقولوا
لا نعلم فعارضوا السنن برأيهم اخرجه ابن ابي زمنين
في اصول السنة والاصبهاني في الحجة انتهى وَذَاكَ اي التكذيب
بما لا يقع الاحاطة بعلمه مَأْوَى مرجع مَنْ تَرَدَّى حُكْمُهُ
هلك حكمه بالجهل فلم يحيي بنور العلم او سقط حكمه في حفرة
الضلال والخطاء قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
والعلم بالله الذي هو فوق طور العقل وهو العلم الحاصل
من نفث روح القدس في الروع يختص به النبي اصالة
والولي وراثة خارج عن حيطة طور العقل ومبلغ ادراكه
من طريق الفكر ففي الجامع الكبير تفكروا في الخلق ولا تفكروا
في الخالق فانكم لا تقدرون قدره رواه ابو الشيخ عن ابن

عباس

عباس وقد مر عن الشافعي ان علم ذلك اي اسماء الله وصفاته
لا يدرك بالعقل ولا الروية والفكر انتهى بل هو كما في الجامع
الكبير للسيوطي علم الباطن سر من اسرار الله تعالى وحكم
من حكم الله تعالى يقذفه في قلوب من يشاء من عباده
اخرجه الديلمي في مسند الفردوس عن علي ومن هنا
ورد كما في الجامع الكبير ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه
الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لا ينكره الا اهل الغرة بالله
عز وجل اخرجه الديلمي عن ابي هريرة ومن هنا يظهر
انه ليس كل ما يحكم العقل باستحالته بمجرد نظره الفكري
يكون محالا في نفس الامر بل قد يكون ممكنا بل واقعا
وانما اخطأ العقل فيه لكونه وراء طوره وفوق حده
فالعاقل المصيب في حكمه لا يكذب بكل ما لم يحط بعلمه
بل ينظر ان كان الذي جاء به معصوما فيؤمن بالذي
جاء به على مراده وان كان مما يحيله العقل بمجرد نظره
الفكري لان هذه الاحالة انما هي لكون ذلك خارجا عن
طوره من طريق الفكر لا لكونه محالا في نفس الامر فيؤمن
به على مراد الشارع حتى يُرْزَقَ العلم بنا وبله من
طريق الوهب قال تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه
فالآيات التي ورد تفسيرها في الاحاديث الصحيحة بما
لا يشك اهل اللسان ان المراد منها من اولها برأيه على
خلاف ذلك فانما آمن حقيقة بفكره لا بالوارد وحينئذ

فلا يلومن الا نفسه فقد قال تعالى قل هو للذين امنوا هدي
وشفاء والذين لا يومنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمي الاية
ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين
امين وان لم يكن معصوما فان كان ما جاء به مما يحيله ه
العقول من طريق فكرها فينظر ان كان هذا ما جاء به المعصوم
ايضا فهو حاك فحكمه حكمه وان لم يكن جاء به المعصوم ولكن
جاء بما يشهد له فكذلك واما ان جاء بما يشهد عليه فهو كذب
وباطل وان جاء بما يجوزه العقل من طريق الفكر ويقف عنده
ولا يهدم ركنا من اركان الشريعة ولا اصلا من اصولها فان
ظهر له وجه صحة قبله والا تركه في باب الجايزات وهذا
اي وقوع الروية للمومنين مما علم مجي المعصوم به فالواجب
علي العاقل الايمان به علي ما يريده المعصوم ولا يلتفت
الي مجرد نظره الفكري الذي يوجب توهم التناقض بين ليس
كمثله شي وبين مثل هذه المتشابهات فيحمله علي التاويل
بمجرد الفكر فيقع في الخطر حيث لا يعلم يقينا انه مصيب ام لا
وقد تبين مما قررناه ولله الحمد الجمع بين المتشابهات وليس
كمثله شي بما اذا نظر فيه اللبيب المنصف ووفق لفهمه زال
عنه الاشكال في جميع المتشابهات والحمد لله رب العالمين
قال تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال فمن
اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومفهوم الاية مصرح به
في قوله صلى الله عليه وسلم كتاب الله فيه الهدى والنور من
استمسك

استمسك به واخذ به كان علي الهدي ومن اخطاه ضل الحديث
وقوله من ابتغى الهدى في غيره اضله الحديث قال الحافظ
ابن حجر العسقلاني في توالي التانيس قال ابو اسماعيل
الترمذي سمعت الحسين بن علي الكرابيسي يقول قال ه
الشافعي كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق وما سواه
هذيان وقال البويطي سمعت الشافعي يقول عليكم باصحاب
الحديث فانهم اكثر صوابا من غيرهم انتهى وقد ثبت بالروايات
السابقة وغيرها دلالة تلك الايات علي وقوع الروية
للمومنين فهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب امين وصل اللهم علي سيدنا محمد وعلي اله وصحبه
وسلم عدد خلقك ومداد كلماتك ثم انه سبحانه وتعالى
وان قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
ولكن قال بعده فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو
العزيز الحكيم فاشار الي معنى ذلك بقوله يضل ربنا به بكتابه
الله الذي يشاء كما به يهدي الذي قد انتشى اي هيا بالايمان ن
الكامل او نهض به هذا اذا كان مهموزا فخفف وان كان
معتلا من نشا ربما طيبة فالمعنى قد شم رايحة كمال الايمان
واتباع الوارد حسب الامكان **فصل** وبعد فصل
للقضا والحساب ومستقر كل دار اي استقرار اهل كل دار
في داره ومابه وهو معنى قوله حيث آب اي في مكان .

رجع اليه من احدى الدارين حسبما سبق له في علم الله يؤتى
بكبش الموت الاضافة بيانية اي بكبش هو الموت اي يؤتى
بالموت في صورة كبش فانه وان كان امرا نسبيا لكن القيامة
موطن تجسيد الامور النسبية والاعراض والمعاني وقد
مر الكلام في وزن الاعمال بما فيه كفاية لفهم هذه المسئلة
على ظاهرها فلا حاجة الى اعادته ثم يذبح بينهما اي بين
الدارين الجنة والنار وينظروه اي وينظرونه بحذف النون
للوزن او هو على لغة من يحذف النون في الرفع كما مر عن
الحافظ ابن حجر والحافظ السيوطي وغيرهما نظما ونثرا اي
ينظره اهل الدارين الاملح خبر مبتدا محذوف هو ضمير الكبش
في الجامع للسيوطي اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار يجاء بالموت كانه كبش املح فيوقف بين الجنة والنار
فيقال يا اهل الجنة هل تعرفون هذا فيشرئبون فينظرون
ويقولون نعم هذا الموت وكلهم قد راه ثم ينادى يا اهل
النار هل تعرفون هذا فيشرئبون وينظرون ويقولون
نعم هذا الموت وكلهم قد راه فيؤمر به فيذبح ويقال يا اهل
الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت رواه
الامام احمد في مسنده والشيخان والترمذي والنسائي
عن ابي سعيد الخدري وفي رواية فيزداد اهل الجنة
فرحا الى فرحهم ويزداد اهل النار حزنا الى حزنهم ودامت
الداران في الخلود بالساكنين مقتضى الموعود المنصوص

عليه

عليه في غير ما اية وحديث كالحديث السابق انفا فصل
وكل جاحد لما قد علما من ديننا ضرورة قد ظلما الالف
للاطلاق فيهما وصار مرتدا عن الاسلام قاطعا له بجحوده
ما علم من الدين ضرورة ما لم يجدده بالتوبة عن ذلك
بفضل الحامي الحافظ بقول صلة يجدده لا اله الا الله محمد
رسوله ارتضاه قال القاضي عضد الدين عبد الرحمن
ابن احمد بن عبد الغفار بن احمد الشيرازي الايجي في
المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس
من كتابه المواقف ما نصه المقصد الخامس في ان المخالف
للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقها
على انه لا يكفر احد من اهل القبلة قال السيد المستغني
كالشمس عن التعريف المشتهر في الاصقاع بلقبه الشريف
زين الدين ابو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني
الحنفي قدس الله روحه ونور ضريحه في شرحه فان
الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين
اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في اشيا
ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا
متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه
اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة
احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل
الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتابه المنتقى عن ابي

حنيفة رضي الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكي
ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره انتهي ثم قال السيد
قدس سره في اواخر المقصد الخامس المذكور واعلم ان
عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقها
كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين وجدنا
فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقايد الراجعة الي وجود
اله غير الله سبحانه وتعالي والي حلوله في بعض اشخاص
الناس اوالي انكار نبوة محمد رسول الله صلي الله عليه
وسلم اوالي ذمه واستخفافه اوالي استباحة المحرمات
واسقاط الواجبات الشرعية انتهي وقال الامام ابو حامد
الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة هم
الوصية ان تكف لسانك عن اهل القبلة ما امكنك ماداموا
قايلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها
والمناقضة تجويزهم الكذب علي الرسول بعذر او بغير عذر
انتهي وجميع ماذكره السيد قدس سره من جزييات المناقضة
وعليه ينبغي ان يحمل قول الاشعري لقوله والاسلام يجمعهم
فان من قال لا اله الا الله واعتقد الوهية غير الله تعالي يحمل الله
علي معني مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن ممن يعمه الاسلام حقيقة
وهو ظاهر والله اعلم وقال صاحب المواقف في اخر الكتاب ولا
نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم
او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيه صلي الله عليه وسلم

به

به ضرورة او انكار لمجمع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد في
الشرح التي اجمع علي حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم
ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما ذكره والا فان كان
اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف
قال في المواقف واما ما عداه اي ما عدا ما فيه نفي الصانع
وما عطف عليه فالقايل به مبتدع غير كافر وقال في عقيدته
الصوفي المسماة عيون الجواهر بعد عد المذكورات في المواقف
واما غير ذلك فالقايل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم
انتهي قال الجلال الدواني في شرحها اي القول بانه جسم
بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير
تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره
العلامة الشريف في اول شرح المواقف انتهي وقال الدواني
قبل هذا ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام	م
وله حيز لا كالاحياز ونسبة الي حيزه ليس كنسبة الاجسام
الي احيازها وهكذا ينفي خواص جميع الجسم عنه حتي
لا يبقي الا اسم الجسم وهولاء لا يكفرون بخلاف المصرحين
بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر
الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون انتهي اقول قد مر في
مبحث الروية ما فيه كفاية لتحقيق هذا المقام لمن امن
وانصف فان التحقيق عقلا ونقلا وكشفا هو ان الحق
منزه عن الصورة مع جواز تجليه في اي صورة شا فكل

قف

ما ورد في ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان لمراتب التجليات التي
لا تنافي عظمة الحق سبحانه وكماله وقدسه لا ان الصورة من
لوازم ذاته تعالى وهذا مثار الشبهة ومزلة الاقدام فمن
وفق للجمع بين التنزيه بليس كمثله شيء مع الايمان بالتجلي
فيما يشاء الحق من الصور فقد وفق لكمال الايمان ومن
وقع في احد الطرفين فهو على نصف الامر بشرطه والله
اعلم وبالله التوفيق هذا ومن المقرر في الفقه ان من
نفى الصانع او اعتقد حدوثه او قدم العالم او نفى ما هو
ثابت للقديم اجماعا كاصل العلم مطلقا او بالجزئيات او اثبت
له ما هو منفي عنه اجماعا كاللون او الاتصال بالعالم
والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التحفة في عد
الجسمية او الجهة ان زعم واحدا من هذه كفر والا فلا لان الاصح
ان لازم المذهب ليس بمذهب ونوزع فيه بما لا يجدي اهـ
وظاهر كلامهم هنا الاكتفاء بالاجماع وان لم يعلم من الدين
بالضرورة والوجه انه لا بد من التقييد به هنا ايضا ومن
ثمة قيل اخذا من حديث الجارية يغتفر نحو التجسيم والجهة
في حق العوام لانهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه
والكمال المطلق الى هنا كلامه اقول ولا يخفى ان اعتقاد
الكمال مشترك بين العوام والخواص من المجسمة كغيرهم
فانهم يعتقدون انه واجب الوجود متصف بجميع صفات
الكمال منزه عن جميع صفات النقص اجمالا وانما الخلاف فيما
هو

هو كمال او نقص مفصلا والله اعلم او نفى الرسل او كذب رسولا
او حلل محرما بالاجماع وعلم تحريمه من الدين بالضرورة ولم
يجز ان يخفى عليه او عكسه او نفى وجوب مجمع عليه معلوما
كذلك او عكسه كفر اما ما لا يعرفه الا الخواص وما لمنكره او
مثبته تاويل غير قطعي البطلان او بعد عن العلماء بحيث يخفى
عليه ذلك فلا كفر بجحده لانه ليس فيه تكذيب قال الشيخ
ابن حجر المكي في التحفة تنبيه من افراد قولنا او لمثبته
الخ ايمان فرعون الذي زعمه قوم فانه لا قطع على عدمه
بل ظاهر الاية وجوده قال وبما تقرر علم خطا من كفر
القائلين باسلام فرعون لانا وان اعتقدنا بطلان هذا
القول لكنه وان وردت به احاديث وتبادر من ايات
اولها المخالفون بما لا ينفع غير ضروري وان فرض انه
مجمع عليه منا الى هنا كلامه والفعل المكفر ما تعمده استهزاء
صريحا بالدين او جحودا له كالقاء مصحف بقاذورة او
سجود لصنم او شمس او مخلوق اخر قال الشيخ ابن حجر
في التحفة وزعم الجويني ان الفعل بمجرده لا يكون كفرا
رده ولده نعم ان دلت قرينة قوية على عدم دلالة
الفعل على الاستخفاف كان كان الالقاء لخشية اخذ كافر
والسجود من اسير في دار الحرب بحضرتهم فلا كفر ثم قال
تنبيه وقع في متن المواقف وتبعه السيد في شرحه
ما حاصله ان نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما

جابه النبي صلى الله عليه وسلم كفرا اجماعا ثم وجه كونه كفرا بانه
يدل على عدم التصديق ظاهرا ونحن نحكم بالظاهر فلذلك
حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في
حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل
التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد لها وقلبه مطمئن
بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان
جرى عليه حكم الكفر في الظاهر ثم قال ما حاصله ايضا
انه لا يلزم على تفسير الكفر بانه عدم تصديق الرسول في
بعض ما جاء به ضرورة تكفير من لبس الغيار مختارا لانه
لم يصدق في الكل وذلك لانا جعلنا الشيء الظني الصادر
عنه باختياره علامة على الكفر اي بنار هبنا على ان ذلك
اللبس ردة فحكمنا عليه بانه كافر غير مصدق حتى لو علم
انه شده لا لاعتقاد حقية الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه
وبين الله كما مر في سجود الشمس انتهى وهو مبني على
ما اعتمده اولا ان الايمان التصديق فقط ثم حكى عن
طايفة انه التصديق مع الكلمتين فعلى الاول اتضح ما
ذكره انه لا كفر بنحو السجود للشمس كما مر عن الشارح ان
نحو عدم السجود لغير الله ليس داخلا في حقيقة الايما
والحاصل ان الايمان على هذه الطريقة التي هي طريقة
المتكلمين له حيثيان النجاة في الاخرة وشرطها التصديق
فقط واجرا احكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين

مع

مع عدم السجود لغير الله ورمي المصحف بقاذورة وغير ذلك
من الصور التي حكم الفقها بانها كفر فالنطق غير داخل في
حقيقة الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية
ومن جعله شطرا لم يرد انه ركن حقيقي والا لم يسقط
عند العجز والاكراه بل انه دال على الحقيقة التي هي التصديق
اذ لا يمكن الاطلاع عليها ومما يدل على انه ليس شرطا ولا
شطرا الاخبار الصحيحة يخرج من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم انه لا يعتبر النطق في
الايمان وهو خلاف الاجماع على انه معتبر وانما الخلاف
في انه شطر او شرط واجيب بان الغزالي منع الاجماع
وحكم بكونه مومنا وان الامتناع عن النطق كالمعاصي
التي تجامع الايمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينظروا
لاخذ النووي بقضية الاجماع ان من ترك النطق
اختيارا مخلد ابدا في النار سواقلنا انه شطر وهو
واضح او شرط لانه بانتفايه ينتفي الماهية لكن اشار
بعضهم الى ان هذا مذهب الفقها والاول مذهب المتكلمين
ويويده قول حافظ الدين النسفي كون النطق شرطا لاجرا
الاحكام لا لصحة الايمان بين العبد وربه وهذا اصح
الروايتين عن الاشعري وعليه الماتريدي انتهى ولا يشكل
عليه انه شطر او شرط بما مر في معناها اللايق بمذهب
المتكلمين لا الفقها فتامل ذلك فانه مهم لا اهم منه انتهى

وقال في الفتح المبين في شرح الاربعين في شرح حديث جبريل
واما ما وقع في شرح مسلم للمصنف يعني النووي من
نقله اتفاق اهل السنة من المحدثين والفقها والمتكلمين
على ان من آمن بقلبه ولم ينطق بلسانه مع قدرته
كان مخلدا في النار فمعترض بانه لا اجماع على ذلك وبان
لكل من الايمة الاربعة قولا انه مومن عاص بترك
التلفظ بل الذي عليه جمهور الاشاعرة وبعض محققي
الحنفية كما قاله المحقق الكمال بن الهمام وغيره ان الاقرار
باللسان انما هو شرط لاجراء احكام الدنيا فحسب انتهى
ومنه يظهر ان الاعتذار عن النووي بما نقله عن بعضهم
في التحفة بان هذا مذهب الفقها لا يتم فانه اذا كان
لكل من الايمة الاربعة قول بان تارك التلفظ مع تحقق
التصديق القلبي عنده مومن عاص فاين اجماع الفقها
قال العلامة ابو محمد محمود بن احمد العيني الحنفي رحمه
الله في شرح البخاري المسمى بعمدة القاري ان الاقرار
باللسان هل هو ركن الايمان ام شرط له في حق اجراء
الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى ان من صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من عند
الله تعالى فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى وان
لم يقر بلسانه وقال حافظ الدين النسفي هو المروي عن
ابي حنيفة رحمه الله واليه ذهب الاشعري في اصح

الروايتين

الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي وقال بعضهم
هو ركن لكنه ليس باصلي له كالتصديق بل هو ركن زايد
ولهذا يسقط حالة الاكراه والعجز وقال فخر الاسلام ان
كونه ركنا زايدا مذهب الفقها وكونه شرطا لاجراء الاحكام
مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بان كون الاقرار باللسان
شرطا لاجراء الاحكام هو المروي عن ابي حنيفة ومن عطف
عليه وكلما كان كذلك لم يتحقق الاجماع الذي ادعاه النووي
من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتذار المذكور على ان
معنى كونه ركنا ان كان كما ذكره في التحفة وربما يويده
قول من قال انه ركن زايد كان النزاع لفظيا وحينئذ
لا يبقى لقول النووي مستند يعتمد عليه فضلا عن
الاجماع والله اعلم وقال الشيخ نجم الدين محمد بن احمد
الغيطي القاهري الشافعي تلميذ شيخ الاسلام القاضي زكريا
الانصاري رحمهم الله في كتابه اتحاف اهل الايقان بعد
نقل الخلاف في ان الايمان هو التصديق فقط او التصديق
مع الاقرار او هما مع العمل بالاركان وهذا كله انما هو
بالنظر الى ما عند الله تعالى اما بالنظر الى ما عندنا
فالايمان هو الاقرار فقط فمن اقر اجريت عليه الاحكام في
الدنيا ثم قال ويوخذ من هذا ان التلفظ بالشهادتين
انما هو شرط لاجراء احكام الايمان والاسلام على المتلفظ
بهما في الدنيا وهو ما ذهب اليه جمهور المحققين كما قاله

السعد التفتازاني في شرح العقايد وقال غيره وذهب اليه
كثير من الفقها وغيرهم وليس التلفظ شرطا في كونه مومنا
في الاخرة فاذا امن وصدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين
ثم مات مات مومنا وكان عاصيا بترك التلفظ واليه ذهب
امام الحرمين والغزالي ومن الحنفية ابو منصور الماتريدي
ثم نقل عن النووي كلامه في شرح مسلم الذي نقله عنه
الشيخ ابن حجر في الفتح المبين وغيره ونقل نحوه عن التقي
ابن تيميه ثم قال وما ذكره النووي ومن بعده هو الظاهر
الي هنا كلامه وانت تعلم ان ما استظهره لا يظهر له وجه
ظهور بعد صحة نقل ما يدل علي عدم تحقق الاجماع
ممن نقل عنهم الاجماع ولاسيما ان من قول من قال
بخلافه مويد بالاحاديث الصحيحة الدالة علي كفاية
مجرد التصديق القلبي في الاخرة فلنسق بعضها تاييدا
وتبركا فنقول من ذلك قوله صلي الله عليه وسلم من
علم ان الله ربه واني نبيه صادقا من قلبه واومي بيده
الي جلدة صدره حرم الله لحمه علي النار اخرجه الطبراني
في الكبير عن عمران بن حصين وقوله صلي الله عليه وسلم
من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة اخرجه
الشيخان عن عثمان بن عفان فانه رتب دخول الجنة وحرمة
لحمه علي النار علي مجرد علم لا اله الا الله اي علما مستتبعا
للتصديق القلبي لا عليه وعلي النطق بها ومثل قوله

من

من لقي الله لا يشرك به شيا دخل الجنة اخرجه الطبراني عن
سلمة بن نعيم الاشجعي قال وكان من اصحاب النبي صلي الله
عليه وسلم قال قلت يا رسول الله وان زنا وان سرق قال
وان زنا وان سرق وقوله صلي الله عليه وسلم لا يدخل النار
احد في قلبه مثقال حبة خردل من ايمان ولا يدخل
الجنة احد في قلبه مثقال حبة خردل من كبر اخرجه مسلم
عن ابن مسعود وقوله من مات لا يشرك بالله شيا
دخل الجنة اخرجه عن ابن مسعود ايضا واخرج عن
جابر قال اتي النبي صلي الله عليه وسلم رجل فقال
يا رسول الله ما الموجبتان قال من مات لا يشرك بالله
شيا دخل الجنة ومن مات يشرك بالله شيا دخل النار
فاتضح ما قاله الشيخ ابن حجر ان الاخبار الصحيحة دالة
علي ان النطق ليس بشرط للنجاة في الاخرة ولا شطر
وتبين قوة مستند الامام الغزالي واما مه ومن سبقهما
وتبعهما في قولهم بعدم خلود مثل هذا والله اعلم ثم نقول
قال في شرح المقاصد ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا علي وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مومن وفاقا
والمصر علي عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا انتهي
وقال المحقق ابن الهمام في المسايرة واتفق القايلون
بعدم اعتبار الاقرار علي انه يلزم المصدق ان يعتقد
انه متي طولب به اتي به فان طولب ولم يقر فهو اي كفه

عن الاقرار كفر عناد اانتهي وقال الشيخ ابن حجر المكي في الفتح
المبين واتفق القايلون بان الاقرار لا يعتبر علي اشتراط
ترك العناد بان يعتقد انه متي طولب به اتي به فان طولب
به فامتنع كفر عنادا كما لو سجد لصنم او استخف بنبي او
بالكعبة ونحو ذلك من المكفرات انتهي والحاصل ان التصديق
القلبي لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان التابع للعلم
بصدق دعوي النبي صلي الله عليه وسلم وكل من قام به
الاذعان اذا طولب بكلمة التوحيد لا يتخلف فاذا تخلف
دل ذلك بحسب الظاهر انه لا اذعان عنده سوا كان عالما
بصدق النبي اولا واذا انتفي الاذعان انتفي التصديق
لانه تابع للاذعان ولا اله الا الله ذو الجود والاحسان
والحمد لله الذي جعلنا من امة محمد سيد الانبيا كمل نوع
الانسان صلي عليه الراحم الرحمن وعلي ساير الانبيا والرسل
حيث كانوا من سما وارض واليهم وصحبهم اهل التقي والتابعين
فيهم الي اللقا متعلق بصلي او التابعين علي التنازع
وعلي كل عبد صالح لله مني تلوهم اذ امنوا بالله وكفي
بالايمان شرفا فان الله تعالي يقول الله ولي الذين امنوا
يخرجهم من الظلمات الي النور ويقول هو الذي يصلي عليكم
وملايكته ليخرجكم من الظلمات الي النور وحسبي الله الوكيل
الصمد الواحد الوتر الجليل الاحد قال صلي الله عليه وسلم
اذا وقعتم في الامر العظيم فقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل

اخرجه

اخرجه ابن مردوية عن ابي هريرة وقال صلي الله عليه
وسلم حسبي الله ونعم الوكيل امان كل خايف اخرجه ابو
نعيم عن شداد بن اوس وقال صلي الله عليه وسلم ان
الله تعالي يحمد علي الكيس ويلوم علي العجز فاذا غلبك
الشي فقل حسبي الله ونعم الوكيل رواه الطبراني عن
عوف بن مالك وقال صلي الله عليه وسلم ان الله تعالي
يلوم علي العجز ولكن عليك بالكيس فاذا غلبك امر فقل
حسبي الله ونعم الوكيل رواه ابو داود عن عوف بن
مالك وقال صلي الله عليه وسلم ان الله عز وجل ليلوم
علي العجز فابل من نفسك الجهد فان غلبت فقل توكلت
علي الله او حسبي الله ونعم الوكيل رواه الطبراني عن
ابي امامة فلما اراد ان يختم ما قدر له نظمه علي حسب
الاذن الالهي ناسب ان يقول في اخر ذلك حسبي الله
لبعض ما سمعت ووصف الله بالاسما المذكورة لمزيد
اختصاصها بالدلالة علي الوحدانية والجامعية للكمالات
المناسب للاكتفا به عما سواه واذ يقول الله تعالي لنبيه
رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا وقد فعل
ونحن ماموروت باتباعه ومن اتخذه وكيلا وفوض
امره اليه فلا يختار له الا الخير ان شا الله فضلا منه
وكرما فقدم الوكيل تنبيها علي ان اختياره للمختم له فيه الخير
كما ان اختياره للابتدا كذلك فهو رب مشرق الابتدا ومغرب

الانتهار لا اله الا هو في جميع المتقابلات فاتخذه وكيلا فيها
واردافه بالصمد في معرض تعليل اتخاذه وكيلا لانه اذا
كان هو السيد المصمود اليه في الحوائج لغناه بالذات عن
غيره وافتقار ما سواه اليه كان هو الحقيق ان يتخذ وكيلا
واردفه بالواحد الوتر تنبيها علي انه لا يوجد له ثان
حتي يتخذ من دونه وكيلا ثم نبه بالاسم الجليل علي انه
واحد لا كالاحاد فانه لا يشغله شان عن شان ولا يعجزه
شي ولا يفوت علمه شي بكثرة من اتخذوه وكيلا بل هو
كاف لهما لهم اجمعين لجلالته اليس الله بكاف عبده بلي
وختم بالاحد المشير الي استغراق الكمالات كلها وليس وراء
عبادان قرية واذ يقول الله تعالي واذا عزمت فتوكل علي
الله ان الله يحب المتوكلين وقد عزم علي الختم وتضمن
الكلام السابق انه متوكل علي الله فمقتضي الاية ان
يختار له ما فيه الخير له لكونه من جملة المتوكلين التفت
الي الخطاب فقال **فاختم لنا بالخير يا مولانا** ونعم المولي
فانت حسبنا في كل ما يبدو من المتقابلات **وقد كفانا**
ذلك اي ما سبق من نظم العقايد ولا يخفي ان المقرر
في محله ان من المواضع التي ينبغي ان يتانق فيها
البليغ الانتها فينبغي ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة
او رسالة باحسن خاتمة لانه اخر ما يعيه السمع ويرتسم
في النفس فان كان حسنا تلقاه السمع بالقبول واستلذه

حتي

حتي جبر ما وقع فيما سبق قالوا واحسنه ما اذن بانتها
الكلام حتي لا يبقي للنفس تشوف الي ما وراءه كقوله
بقيت بقاء الدهر يا كهف اهله وهذا دعاء للبرية شامل
ولا يخفي ان البيت الذي ختم به هذه المنظومة موذن
بالانتهاء ايذانا اوضح من ايذان البيت الذي مثلوا
به مع ما فيه من احتمال رجع الضمير الي الاحساب
المفهوم من انت حسبنا اي محسبنا وكافينا وقد كفانا
احسابك اي كفايتك لنا فلا نتعداه الي سواه فانه
ليس وراء الله مرمي وان الي ربك المنتهي فصل اللهم
علي سيدنا ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الامي
وعلي اله واصحابه وسلم وعلي جميع الانبياء والمرسلين
وعلي الهم وصحبهم والتابعين لهم باحسان الي يوم الدين
وعلي اهل طاعتك اجمعين من اهل السموات واهل
الارضين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين عدد
خلقك ورضي نفسك وزنة عرشك ومداد كلماتك كلما
ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون امين
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام علي المرسلين
والحمد لله رب العالمين قال المولف دامت مهجتهم امين
تم تسويده بتوفيق الله وحسن معونته بعد صلاة
الظهر من يوم الاثنين عشرا من ذي القعدة الحرام هـ٢
من اب في المدينة المنورة علي مشرفها النبي الامي

افضل الصلاة والسلام في الروضة الشريفة بين القبر والمنبر
عند اسطوانة السرير المتصلة بالشباك الشريف سنة ١٠٦٦
وكان الافتتاح في الروضة الشريفة ايضا عند المنبر
يوم عيد الاضحى واول ايام التشريق سنة ١٠٦٥ فكتب
منه الى اواسط مباحث الصفات في بضعة عشر يوما
ولما كانت الامور مرهونة باوقاتها كان ذلك في ذلك
العام اخر ما اذن الله في ابرازه ثم اذن الله للاتمام
فوقع الشروع باذن شيخنا وامره ابقاه الله في عافية
واعاد علينا من بركاته امين في اتمامه ١٢ شوال
سنة ١٠٦٦ من قوله وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار
في اواسط المقام السابع في تقرير وجود كل شي عين
حقيقته ايضا في الروضة الشريفة عند المنبر الشريف
اللهم فصل وسلم على من شرفها عدد خلقك ونسالك
حسن اليقين والعافية في الدارين لنا ولاستاذينا
ولمشايخنا ولمن كان له حق علينا ولاخواننا وللمحبين
اجمعين اللهم اعطنا ايمانا صادقا ويقينا ليس بعده
كفر ورحمة ننال بها شرف كرامتك في الدنيا والاخرة اللهم
اني اسالك العفو والعافية والمعافاة الدايمة في الدين
والدنيا والاخرة بفضلك وكرمك اللهم ما قصر عنه رايي
وضعف فيه عملي ولم تبلغه نيتي او امنيتي من خير
وعدته احدا من خلقك او خيرا انت معطيه احدا من
عبادك

عبادك فاني ارغب اليك فيه واسلكه يارب العالمين اللهم
اجعلنا هادين مهديين غير ضالين ولا مضلين اللهم هذا
الدعا وعليك الاجابة وهذا الجهد وعليك التكلان ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم زدني نورا واعطني
نورا واجعل لي نورا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا واخر دعوانا ان الحمد لله رب
العالمين هو نجز كتاب شرح الغاية القصوى فيما يجب للايمان
بكلمة السوا للسيد الشيخ العلامة المتفنن الفهامة
المحقق العارف بالله تعالى سيدي املا برهان الدين
ابا محمد ابراهيم بن حسن الكوراني ثم المدني حفظه الله
وبلغه امانيه من الخيرات في الدنيا والاخرة امين
على يد افقر عباد الله الراجي عفو مولاه ابراهيم
السنهوتي بلدا الشافعي مذهبا احسن الله
اليه بحسن اليقين والعافية الشاملة
الدايمة له ولوالديه ومشايخه واحبابه
امين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد
سيد المرسلين وعلى اله
وصحبه وسلم
امين
امين
م

[illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وهبها الفقير
إلى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بن الصدر
١٢٢٥ وعفي عنه